UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PISA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA E LETTERATURE GRECA E LATINA

Tesi di Dottorato

In Filologia Classica

DIONYSIACA ET FICINIANA.
STUDI SUL TRATTATO *DE DIVINIS NOMINIBUS* DELLO PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA.
EDIZIONE CRITICA DELLA TRADUZIONE E DEL COMMENTO DI MARSILIO FICINO.

RELATORE

Ch.mo prof. Claudio Moreschini

CANDIDATO

Pietro Antonio Podolak

PREFAZIONE

Nel presente volume confluiscono le ricerche, condotte nell'arco del ciclo di dottorato, sull'autore misterioso che si cela intenzionalmente sotto il falso nome di Dionigi l'Areopagita, il discepolo di Paolo convertito dall'Apostolo in occasione del discorso sull'Areopago (At. 17, 34). Nei primi tre capitoli del lavoro, dando per scontati il carattere pseudoepigrafico del *corpus* e l'impossibilità di giungere ad una convincente identificazione del suo redattore, ho cercato di porre la Quellenforschung, tradizionalmente utilizzata nell'ambito della questione dionisiana, al servizio dei problemi concettuali inerenti le opere pseudodionisiane, tentando di riprendere da un nuovo punto di vista temi coi quali la critica si era già cimentata. Nel quarto capitolo ho quindi negato l'autenticità di un breve inno che, tradito in diversi *corpora* di opere greche, è stato di recente attribuito all'autore del *Corpus Dionysiacum*. Nel quinto capitolo ho cercato di affrontare una questione del tutto nuova, cercando di comprendere in che modo le opere di un autore neoplatonico e sospetto di apollinarismo (e comunque usato quasi esclusivamente da monofisiti nei primi anni dopo la sua comparsa) abbia potuto imporsi come venerato autore patristico nella Chiesa imperiale di impostazione calcedonese: l'influsso del primo commentatore, Giovanni di Scitopoli, avrebbe contribuito in misura determinante (anche a costo di deformare il pensiero dionisiano) all'accettazione dell'autorità del presunto discepolo di Paolo.

La seconda parte del lavoro, l'edizione della traduzione latina e del commento di Marsilio Ficino, in parte eterogenea rispetto alla prima, è stata svolta per ovviare ad un'evidente difficoltà. In un primo tempo, infatti, era stato previsto solo un capitolo di carattere contenutistico che esaminasse la ricezione delle opere dionisiane nel pensiero di Marsilio Ficino; ma il testo della versione e del commentario, così come si trova nell'edizione di Basilea del 1576, risultava talmente devastato dai refusi, dalle lacune e da vari errori di stampa da risultare pressoché incomprensibile. La presenza di due soli

testimoni (per di più di facile reperimento) che tramandano il testo ha reso incoraggiante l'impresa della preparazione di un'edizione critica che rendesse leggibile il già difficile testo ficiniano. L'edizione non è ancora giunta ad una fase del tutto definitiva, ma ha comunque raggiunto un punto stabile.

A conclusione del lavoro, è mio dovere ringraziare coloro che ne hanno permesso la realizzazione: in primo luogo il prof. C. Moreschini, che fin dall'inizio ha incoraggiato e seguito con la sua competenza queste ricerche; quindi il prof. Salvatore Lilla, della Biblioteca Apostolica Vaticana e dell'Istituto Patristico «Augustinianum» di Roma, che con la sua dottrina ha rivisto la parte dionisiana del lavoro, aiutandomi in molti punti a migliorarlo; quindi il dipartimento di Filologia Classica dell'Università di Pisa, che mi ha procurato le riproduzioni necessarie alla collazione del cod. Paris. Lat. 2613; infine gli amici e colleghi che hanno accettato di rileggere alcuni capitoli della dissertazione.

PARTE PRIMA.
STUDI SUL TRATTATO *DE DIVINIS NOMINIBUS* DELLO PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA.

TEOLOGIA NEGATIVA E TEOLOGIA POSITIVA. ELEMENTI TRADIZIONALI NEL PENSIERO DIONISIANO.

Nel suo saggio dedicato all'esame dei rapporti intercorrenti fra il trattato *de divinis nominibus* e i commenti neoplatonici al Parmenide – sicuramente uno dei più interessanti e intelligenti contributi comparsi a proposito dello Ps. Dionigi – E. Corsini giunse a due risultati fondamentali: in primo luogo Dionigi si collegherebbe, attraverso la mediazione di Proclo e del suo maestro Siriano, alla tradizione esegetica che si era formata a proposito del *Parmenide* platonico; in secondo luogo «la fusione delle due ipotesi [scil. del *Parmenide*] e la loro riduzione ai due momenti, apofatico e catafatico, della conoscenza della divinità deve essere considerata un apporto originale di Dionigi, che raccogliendo e riducendo a sistema tendenze affioranti qua e là nella tradizione filosofica e patristica precedente operò la conciliazione più audace fra cristianesimo e filosofia» [1]. In sostanza, sempre secondo lo studioso, «l'unificazione delle due vie, negativa e positiva, nell'unico soggetto è stata forse l'intuizione più feconda dell'Areopagita, e la correzione più originale apportata al sistema neoplatonico» [2].

La tesi del Corsini, a partire dalla pubblicazione del volume, pare essersi imposta con decisione, sì che per molti anni l'argomento non è stato più affrontato. Solo in tempi recenti, un contributo di S. Lilla ha posto in luce come l'unificazione delle prime due ipotesi del *Parmenide* (ovvero l'applicazione contemporanea del metodo apofatico

---

[1] E. Corsini, *Il trattato de divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962, p. 121.

[2] *Ibid*., pp. 43-44. Le stesse conclusioni erano sostenute, in nuce, anche da E. v. Ivánka, *Platonismo cristiano. Ricezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, tr. It. Milano 1992 p. 181.

e di quello catafatico) compare anche nel commentario al Parmenide che P. Hadot ha attribuito a Porfirio [3].

Appoggiandosi alle osservazioni del Lilla, ed avanzandone altre a proposito di altri autori medioplatonici e neoplatonici, la presente trattazione cercherà di prendere in considerazione tre delle modalità di conoscenza del divino da parte dell'uomo (ossia: via apofatica, via catafatica, applicazione di entrambe le vie) proposte da Dionigi, e di porne in luce il carattere tutto sommato tradizionale.

I. VIA NEGATIVA.

Per quanto concerne la teologia negativa, in particolare nel caso di Dionigi, è impossibile fornire un'enumerazione dei suoi precedenti e delle sue 'fonti' filosofiche e patristiche tale che possa almeno sembrare completa [4]. Prenderemo dunque in considerazione una delle più rappresentative enunciazioni dionisiane relative all'anonimia della divinità e tenteremo di rintracciare il più antico esempio di teologia negativa cristiana basata sull'interpretazione della prima ipotesi del *Parmenide*.

---

[3] Cf. S. Lilla, *Ps. Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in Y. de Andia (cur.), *Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 151, Paris 1997, pp. 117-152. Il commento al Parmenide contenuto nel palinsesto di Torino era stato attribuito a Porfirio da P. Hadot in *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris 1968 vol. II (trad. it. Milano 1993). Nonostante il consenso all'ipotesi espresso da H. D. Saffrey sulla base del confronto col testo della *Teosofia di Tubinga* (cf. H. D. Saffrey, *Connaissance et inconnaissance de Dieu: Porphyrius et la Théosophie de Tübingen*, in *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies presented to L. G. Westerink at 75*, Buffalo 1988, pp. 1-20), l'attribuzione a Porfirio non è ancora sicura. Si vedano l'edizione del testo di A. Linguiti (CPF 1995 pp. 63-202) e G. Bechtle, *The anonymous commentary on Plato's Parmenides*, Bern – Stuttgart – Wien 1999. Si dovrà tenere presente anche M. Barbanti – F. Romano (cur.), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Catania 2002.

[4] Un tentativo ben riuscito è stato fatto in questo senso da S. Lilla, *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, «Helikon» 22-27 (1982-1987), pp. 211-279; 28 (1988), pp. 203-279; 29-30 (1989-1990) pp. 97-186; 31-32 (1991-1992) pp. 3-72.

«Dunque i sacri autori, sapendo ciò [5], la celebrano [scil. la Tearchia, il principio divino] come innominabile, e al tempo stesso a partire da ogni nome (ejk panto;" ojnovmato"). La celebrano come innominabile quando affermano che la Tearchia stessa, in una delle mistiche visioni di una apparizione simbolica, rimproverò colui che aveva chiesto: *Qual è il tuo nome?* (Gen. 32,30), e, come distogliendolo da ogni conoscenza del nome divino disse: *Perché mi domandi il mio nome?* (Gen. 32,30); *È mirabile* (Gdc. 13,18). Non è forse mirabile quel nome che sta 'al di sopra di ogni nome' (cf. Ef. 1,21)[6] che si nomina, sia in questo tempo sia nel futuro?» [7].

Come si vede, il presupposto dell'inconoscibilità divina è individuato da Dionigi nel carattere superiore all'essere (uJperousiva) che è proprio della divinità [8]. Ripercorrere tutti gli esempi del tema dell' uJperousiva e dell'inconoscibilità divina nei pensatori medioplatonici e neoplatonici non è certo impresa che possa essere affrontata in questa sede. Mi limiterò quindi a prendere in esame due autori medioplatonici e uno neopitagorico (Eudoro e Celso; Moderato) che si sono concentrati in modo particolare su queste problematiche, e un autore gnostico, Basilide, con il quale questi concetti fanno il loro ingresso nel patrimonio del pensiero cristiano.

1. *Eudoro, Moderato e Celso*.

Se si scarta il caso di Speusippo [9], grazie ad una serie di contributi diversi [10], si è riusciti a ricostruire la genesi e l'evoluzione del concetto di uJperousiva all'interno

---

[5] Cioè che alla divinità, che è al di sopra della sostanza, non si adatta alcuno dei nomi utilizzati dagli uomini: cf. DN 1,5 (117,5-7).

[6] Si veda la p. successiva di questa trattazione.

[7] DN 1,6 (p. 118,2-10 Suchla). Trad. Scazzoso, con modifiche.

[8] In particolare in DN 1,5 p. 115,19-116,4: «Ed invero, se è superiore ad ogni definizione e ad ogni conoscenza, ed è collocata assolutamente al di sopra dell'intelletto e della sostanza (uJpe;r nou§n kaqovlou kai; oujsivan i{drutai)...essa è assolutamente inafferrabile per chiunque (pa§si de; aujth; kaqovlou a]lhpto")».

[9] Cf. qui sotto, n. 31.

della scuola platonica. È noto infatti come l'Accademia antica, in età ellenistica, riflettesse sul problema dell'Uno e della diade indeterminata come principi della realtà [11]. Nell'ambito di queste discussioni l'alessandrino Eudoro, il cui floruit si colloca approssimativamente nel 25 a. C., avrebbe supposto l'esistenza di due 'Uno': «È chiaro che una cosa è l'Uno principio di tutti gli esseri, un'altra l'Uno che è opposto alla diade e che chiamiamo anche 'monade'» [12]. Sulle orme di Eudoro avrebbe proseguito Moderato, che è attivo nel I sec. d. C.: «Pare che, primi fra i Greci, siano stati i Pitagorici ad aver avuto quest'idea a proposito della materia; dopo di loro la ebbe Platone, come riferisce Moderato. Questi [13], infatti, seguendo i Pitagorici, mostra che il primo Uno è al di sopra dell'essere e di ogni sostanza (uJpe;r to; ei\nai kai; pa§san oujsivan), mentre il secondo Uno, che è davvero e che è intelligibile (nohtovn) lo identifica con le forme; il terzo, che è quello animato (yucikovn) partecipa dell'Uno e delle forme…» [14]. Tenendo presente che quello che mi interessa in

---

[10] Se ne citano solo alcuni: A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, 1954, pp. 18-31; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967, pp. 252 ss.; *Id.*, EPEKEINA OUSIAS, *Zu Platon Politeia 509 b*, «Arch. Gesch. Philos.» 51 (1969), pp. 1-30; J. Whittaker, EPEKEINA NOU KAI OUSIAS, Vig. Chr. 23 (1969), pp. 91-104.

[11] Cf. Sesto Empirico, *Adv. Phys*. 2,281-282 citato anche da E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, CQ 82 (1928) p. 135; Eudoro presso Simplicio, *In Phys*. 1,5 p. 181, 10 Diels, Berlino 1882. In entrambi i casi emerge l'influsso esercitato dai pitagorici sulla riflessione dell'Accademia.

[12] Eudoro, presso Simplicio, *In Phys*. 1,5 p. 181,28-30 Diels. I frammenti di Eudoro sono stati editi da C. Mazzarelli in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 77 (1985) pp. 197-209; 535-555.

[13] Scil. Moderato, come pensava il Dodds, *The Parmenides*…p.138 e come suppose il Festugière, *La révélation*, vol. IV, p. 22 n. 5. Al contrario il Krämer, *Der Ursprung*…p. 252 intende il pronome in riferimento a Platone. Segue questa interpretazione anche C. Steel, *Une histoire de l'interprétation du Parmenide dans l'Antiquité*, in M. Barbanti – F. Romano, *Il Parmenide di Platone*…, p. 19. Ma solo omettendo le parole precedenti, come fa lo Steel, si può aggirare la sintassi greca, per la quale il pron. ou|to" si riferisce all'ultima persona nominata.

[14] Moderato, presso Simplicio, *In Phys*. p. 230,34-231,2 Diels. Si noti inoltre come la 'notizia' relativa a Moderato, se non è da considerarsi contaminata col Neoplatonismo, anticipa la triade plotiniana: il primo Uno sarebbe nient'altro che Uno e al di sopra dell'essere; il secondo Uno sarebbe di natura intellettuale e nell'ambito dell'essere; il terzo sarebbe animato. In effetti anche G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano 2004, vol. VII p. 259, parla della dottrina di Moderato come di una «prefigurazione delle

questa sede non è tanto la dottrina delle ipostasi quanto quella del primo principio trascendente, l'operazione compiuta da Moderato è a questo punto abbastanza chiara. Egli, per superare il dualismo dell'Uno-diade avrebbe fatto ricorso, unitamente, al celebre passo platonico di *Rsp*. 509 b (oujk oujsiva" o[nto" tou§ ajgaqou§, ajllV e[ti ejpevkeina th§" oujsiva" presbeiva/ kai; dunavmei uJperevconto") ed alla prima ipotesi del *Parmenide*, 141 e: oujdamw§" a[ra to; e}n oujsiva" metevcei [15]. Moderato interpreta dunque *Parm*. 141 e alla luce di *Rsp*. 509 b: l'Uno sarebbe quindi non essere in quanto superiore all'essere, come dirà in seguito e più esplicitamente Porfirio [16]. Va da sé che ciò che non partecipa della sostanza non può neppure essere compreso né tantomeno espresso, come infatti conclude Platone al termine della prima ipotesi (142 a): oujdV ojnomavzetai a[ra oujde; levgetai oujde; doxavzetai oujde; gignwvsketai, oujde; ti tw§n o[ntwn aujtou§ aijsqavnetai. A tale conclusione doveva giungere anche Moderato [17].

Un'ulteriore, preziosa testimonianza dell'importanza teologica, in ambito medioplatonico, dell'intersezione fra la prima ipotesi parmenidea e *Rsp*. 509 b è fornita da Celso. Particolarmente chiaro è l'influsso del sesto libro della *Repubblica* sulla «via analogica» praticata da Celso [18]:

---

ipostasi plotiniane». Contraria all'interpretazione del Dodds e al relativo riferimento a Moderato si mostra anche M. Isnardi Parente, *Supplementum Accademicum*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei» IX,6,2 (1995), pp. 249-311, in particolare p. 253.

[15] Ancora Proclo, *Theol. Pl*. 2,6 p. 40 Saffrey – Westerink, pare essere cosciente, anche se non con la profondità storica di noi moderni, che la dottrina dell' uJperousiva risulta dall'intersezione dei due testi della *Repubblica* e del *Parmenide*.

[16] Porf., *Sent*. 26 p. 15,9 Lamberz: to; uJpe;r to; o]n mh; o[n.

[17] Ho esposto questo chiarimento, riportando le conclusioni cui sono giunti prima di me altri autori, per correggere delle imprecisioni prodottesi in alcuni studi sul Neoplatonismo tardo in seguito all'articolo del Dodds (*The Parmenides*…p. 140): in particolare il Corsini (*Il trattato*…p. 116) pare credere col Dodds all' uJperousiva del primo principio di Speusippo; lo stesso dicasi di P. Hadot (*Porphyre et Victorinus*… vol. I, p. 173); ma l'ipotesi del Dodds è stata più volte smentita dagli editori di Speusippo (cfr. qui sotto).

[18] I riferimenti bibliografici, in questa sede, non possono che essere ridotti all'essenziale. Si vedano comunque: H. Dörrie, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der*

Origene, *Contra Celsum* 7,45 p. 498,23-32 Marcovich: «Ciò che dunque è il sole per le cose visibili (…), questo è Dio per le cose intelligibili. Egli non è né intelletto (ou[te nou§"), né intelligenza, né scienza, ma è la causa, per l'intelletto, dell'atto del pensare, è la causa dell'esistenza dell'intelligenza e della possibilità della conoscenza, ed è causa dell'esistenza di tutte le cose intelligibili, della verità stessa e per la sostanza della sua esistenza (aujth/§ oujsiva/ tou§ ei\nai), essendo al di sopra di tutto (pavntwn ejpevkeina w[n), intelligibile solo per mezzo di una certa potenza indescrivibile».

Oltre all'analogia e alla metafora del sole, chiaramente derivata dalla *Repubblica* [19], troviamo preannunciato, nella trattazione di Celso, il concetto per cui la causa (in questo caso la divinità) è superiore all'effetto prodotto: un concetto, questo, che sarà di particolare importanza per il successivo neoplatonismo [20]. È in base a questo assunto che Dio, che è causa della sostanza, è da considerarsi ad essa superiore e al di sopra di tutto. Fin qui, la trattazione di Celso sarebbe debitrice soltanto nei confronti del sesto libro della *Repubblica*.

Al contrario, in *Contra Celsum* 6,64, l'esposizione di Celso si fa più complessa dal punto di vista delle fonti utilizzate:

Contra Celsum 6,64 pp. 441,11-442-9: «Nessuno di noi [scil. i cristiani] sostiene che Dio è *partecipe della figura o del colore*, e neppure che *partecipa del moto*, Lui, che in virtù della sua natura immobile e stabile invita anche il giusto ad essere simile a Lui (…) *Dio non partecipa neppure della sostanza*: casomai, egli è partecipato, non partecipa, ed è partecipato da coloro che possiedono lo Spirito di Dio. Il nostro Salvatore non partecipa della giustizia, ma, essendo egli stesso la giustizia, viene

---

christlichen Theologie auf Grund von Origenes, C. Celsum 7,42 ff., in NAWG 1967/2, pp. 19-55; M. Frede, *Celsus Philosophus Platonicus*, ANRW II 36,7; da S. Lilla, *Introduzione al Medio platonismo*, Roma 1992, pp. 79 ss., ho tratto molti dei riferimenti di Celso al testo platonico; per ulteriore bibliografia cf. ivi, pp. 186-187. Per il rapporto fra Origene e il *Parmenide* platonico cf. M. Barbanti, *La teologia di Origene e la prima ipotesi del Parmenide*, in M. Barbanti – F. Romano (cur.), *Il Parmenide di Platone*…, pp. 249-280.

[19] E presente, ad esempio, anche in Alcinoo, *Did*., p. 24,21 ss. Whittaker-Louis.

[20] Ad. es. Proclo, *El. Theol*. n. 7: pa§n to; paraktiko;n a[llou krei§ttovn ejsti th§" tou§ paragomevnou fuvsew".

partecipato dai giusti. Del resto, vi sarebbe da fare un lungo e difficile discorso sulla sostanza, soprattutto sulla sostanza in senso proprio, stabile e incorporea, per scoprire se Dio è al di sopra della sostanza per dignità e per potenza (ejpevkeina oujsiva" ejsti; presbeiva/ kai; dunavmei oJ qeov")[21] e fa partecipare della sostanza coloro che rende partecipi secondo il suo Logos, o se anch'egli è sostanza»[22].

Si osservi la corrispondenza delle proposizioni di Celso con quelle della prima ipotesi del *Parmenide*:

Contra Cels. p. 441,13: metevcei schvmato" oJ qeo;" h] crwvmato".	*Parm.* 137 d 9: a[neu schvmato".
Ibid., p. 441,14: oujde; kinhvsew" metevcei.	*Parm.* 139 a 3: kata; pa§san kivnhsin to; e}n ajkivnhton.
Ibid., p. 441,22: oujdVoujsiva" metevcei oJ qeo;".	*Parm.* 141 e 9: oujdamw§" a[ra to; e}n oujsiva" metevcei.

Poco dopo l'utilizzo del *Parmenide*, tuttavia, Origene tradisce, nella sua confutazione, il debito di Celso nei confronti del passo della *Repubblica* che già era stato usato da Moderato. Le conclusioni cui Celso giungeva non erano quelle del totale apofatismo, come vedremo, ad es., in Basilide: il suo dio era comunque ajrrhvtw/ tiniv dunavmei nohtov".

Non mi pare che i testi lascino dubbi: Celso è pienamente erede della tradizione che identificava l'uno del *Parmenide* col Bene di *Rsp*. 509 b. Questa tradizione, che prepara la dottrina neoplatonica del primo principio, e di cui solo difficilmente si potrà esagerare l'importanza, vede nella prima ipotesi parmenidea, sottoposta a una particolare interpretazione, la dottrina del principio primo assolutamente trascendente. Non dovremo quindi stupirci di rinvenire, nella dottrina medioplatonica e nella successiva

---

[21] Plato, *Rsp*. 509 b.

[22] Le proposizioni risalenti a Celso sono state riportate in corsivo. L'idea che le citazioni di *Parm*. 141 e 9 e *Rsp*. 509 b non siano state introdotte da Origene è confermata dal fatto che l'Alessandrino non pare interessato all'idea della *hyperousìa* divina: al contrario, Origene non esclude affatto che Dio sia essenzialmente essere (cf. M. Barbanti, *La teologia di Origene*…, p. 268). Sulla questione cf. anche S. Lilla, *The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity*, in *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, ed. M. Joyal, Aldershot 1997, pp. 135-148.

evoluzione neoplatonica, la presenza di proposizioni parmenidee in ambito "teologico": è proprio sotto il segno del *Parmenide* che prende le mosse e si sviluppa la dottrina del principio trascendente e ineffabile.

Ora, come si può dedurre da queste osservazioni, la teologia negativa nasce, fin nelle sue origini pagane, nell'ambito dell'esegesi del *Parmenide* platonico, e, in particolare, della prima ipotesi; con lo gnostico Basilide questa tematica farà il suo ingresso nella teologia cristiana di marca gnostica.

2. *Basilide*.

Ripercorrere punto per punto tutte le riprese della teologia apofatica in ambito cristiano non è impresa semplice né tantomeno tale da poter essere tentata in questa sede. Mi limiterò quindi a sottolineare come con lo gnostico Basilide, originario di Alessandria in Egitto e attivo fra il 120 ed il 150 d. C., l'ingresso della *via negationis* all'interno del patrimonio teologico cristiano avvenga sotto il segno del *Parmenide* di Platone.

Per la ricostruzione della dottrina basilidiana dell'apofatismo dobbiamo basarci su Ippolito, *Refutatio* 7,20,2 (pp. 286,7-14 Marcovich): «C'era un tempo – dice – in cui non c'era nulla [23], e neppure il nulla era uno degli esseri, ma, semplicemente, senza sospetto e[24] senza alcun sofisma non c'era nulla. Quando dico 'c'era' – egli sostiene – non lo dico perché c'era, ma per indicare ciò che voglio mostrare[25], che cioè non c'era

---

[23] Leggo pote; ão{teÃ h\n ou\devn accogliendo l'integrazione di Marcovich. L'espressione è in effetti canonica nell'ambito delle discussioni cosmologiche: cf. Alcinoo, *Didaskalikòs* 14 (p. 32,33 Whittaker-Louis): wJ" o[nto" pote; crovnou ejn w|/ oujk h\n oJ kovsmo"; la formula sarà utilizzata da Origene per affermare l'eternità del Logos di Dio (*I principi* 4,4,1), e, nella forma h\n pote o{te oujk h\n, sarà utilizzata dagli ariani per negare l'eternità, sempre del Logos (e non si dimentichi la basilare funzione cosmologica che il Logos rivestiva per i cristiani). Cf. anche E. P. Meijering, h\n pote o{te oujk h\n oJ uiJov", Vig. Chr. 28 (1974), pp. 161-168.

[24] Accolgo l'integrazione ãkai;Ã di Marcovich.

[25] Accolgo l'epunzione [levgw, fhsivn] operata dal Marcovich: si tratta di una chiara ripetizione del testo del rigo precedente.

assolutamente nulla. Non è più semplicemente ineffabile – egli sostiene – ciò che viene nominato[26]; noi infatti lo chiamiamo 'ineffabile', ma non è ineffabile. E ciò che non è ineffabile non viene chiamato 'ineffabile', ma – egli sostiene – è al di sopra (uJperavnw) di ogni nome che viene nominato[27]».

Ibid., 7,21,1 (p. 287,1-288,24): «Dunque – egli dice - non c'era nulla: né materia (u{lh), né sostanza (oujsiva), né essere privo di sostanza (ajnouvsion), né semplice né composto, né intelligibile (nohtovn), né sensibile (aijsqhtovn)[28], né uomo né angelo, né Dio né assolutamente alcuna delle cose che vengono nominate o percepite coi sensi, o delle realtà intelligibili (nohtw§n pragmavtwn), e così di tutte le cose che vengono più sottilmente definite. Ma il Dio che non esisteva (oJ oujk w[n qeov"), che Aristotele definisce pensiero di pensiero ed essi il non esistente, senza pensiero, senza sensibilità, senza volontà, senza divisamento, senza passione (ajpaqw§"), senza desiderio volle creare il mondo…Ma il mondo non era quello fatto e diviso secondo ampiezza e distinzione, ma il seme del mondo, come il grano di senape (Mt. 13,31) contiene in sé, nella sua piccolezza, tutte le cose insieme: le radici, il tronco, i rami, le foglie, i semi innumerevoli che nascono dalla pianta e che a loro volta divengono semi di molte altre piante. Come l'uovo (w/jovn) di un uccello vario e multicolore, come ad esempio di un pavone o di un altro uccello più multiforme e multicolore, pur essendo uno racchiude in sé molte forme di sostanze differenti per aspetto, colore e struttura, così il seme non esistente inviato giù dal Dio non esistente racchiude tutta la semenza del mondo, semenza dalle molte forme e sostanze (poluouvsion)»[29].

---

[26] Respingo ão} a[rrhtonÃ di Marcovich.

[27] Si noti l'espressione paolina uJperavnw panto;" ojnovmato" ojnomazomevnou (Ef. 1,21), presente anche in Dionigi, DN 1,6 esaminato sopra. Ma il senso del term. uJperavnw è in Basilide anche platonico e pitagorico, non solo paolino. Si veda qui sotto, nota 33.

[28] Accolgo, come Marcovich, la correzione ouj nohtovn di Jacobi.

[29] Per quest'ultimo passo mi sono appoggiato alla traduzione di M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani*, Laterza, Bari 1970. Si vedano però, dello stesso autore, anche i *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993, pp. 155 ss.

La prima precisazione da fare, a mio avviso, è che l'immagine dell'uovo cosmico, più che da spiegarsi con influssi orientali, trova paralleli nelle dottrine cosmogoniche elaborate dai Greci. Ne costituisce un esempio la cosmogonia, probabilmente orfica, ridicolizzata da Aristofane, *Aves* 695 ss.: tivktei prwvtiston uJphnevmion nu;x hJ melanovptero" w/jovn | ejx ou| peritellomevnai" w{rai" e[blasten [Erw" oJ poqeinov" [30]. Se, fin dal quinto secolo, l'idea dell'uovo primordiale come principio cosmologico era diffusa nell'immaginario collettivo greco (abbastanza diffusa da poter essere compresa dal pubblico medio che assisteva alle commedie di Aristofane), non c'è più necessità di andare in cerca di influssi orientali.

In secondo luogo, la teoria 'evoluzionista' basilidiana del mondo che avrebbe avuto origine da una progressiva differenziazione (diaivresi") di un principio unico originario richiama – mi pare – l'evoluzionismo che fu proprio di Speusippo, per lo meno nel modo in cui possiamo ricostruirlo dalla testimonianza di Aristotele (*Met*. 14,5 1092 a = fr. 57 Isnardi Parente): oujk ojrqw§" uJpolambavnei oujd veij ti" pareikavzei ta;" tou§ o{lou ajrca;" th/§ tw§n zw/vwn kai; futw§n, o{ti ejx ajorivstwn ajtelw§n te ajei; ta; teleiovtera, dio; kai; ejpi; tw§n prwvtwn ou{tw" e[cein fhsivn, w{ste mhde; o[n ti ei\nai to; e{n aujtov. Eijsiv ga;r kai; ejntau§qa tevleiai aiJ ajrcaiv ejx w|n tau§ta: a[nqrwpo" ga;r a[nqrwpon genna/§, kai; oujk e[sti to; spevrma prw§ton [31]. Non per questa ragione, tuttavia, si deve immaginare una conoscenza diretta di Speusippo da parte di Basilide. Al contrario, somiglianze assai più interessanti sono quelle che si possono riscontrare col testo di Giamblico, *De comm. math. sc*. 4 (p. 15,6 ss. Festa). Il passo giambliche o, che qui non è possibile riportare per

---

[30] Come già si rendeva conto Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 2,14,2, SChr. 294, p. 131.

[31] L'ipotesi del Dodds (*The Parmenides*…, p. 140) e di P. Merlan (*From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953, p. 96 ss.) secondo cui Speusippo avrebbe definito l'Uno come uJperouvsion non è più sostenibile. Si vedano M. Isnardi Parente, *Speusippo, Frammenti*, Napoli 1980, pp. 276-278 e L. Tarán, *Speusippus of Athens*, Leiden 1981, p. 338: «Consequently, it is only because they neglected the syntax of this clause that some scholars…have cited the words in question as evidence that Speusippus' One is uJperouvsion ». Per analoghe dottrine speusippee si veda anche Aristotele, *Metaph.* 1072 b.

esteso, accenna, come Basilide, alla dottrina evoluzionista speusippea e contiene chiari riferimenti all'*hyperousìa* dell'Uno (ll. 7-8: o{per dh; oujde; o[n pw dei§ kalei§n). Il brano, in effetti, come ha mostrato M. Isnardi Parente [32], riporta degli echi speusippei, «ma attraverso una scarsamente coerente rielaborazione mista di elementi neopitagorici o neoplatonici». Gli stessi elementi neopitagorici e platonici sono presenti nel testo di Basilide. I continui riferimenti di Ippolito al Dio 'che non esiste' (oujk w]n qeov") sono una chiara deformazione in chiave polemica della uJperousiva del primo principio di Basilide. I frequenti accenni all'ineffabilità divina muovono nello stesso senso. Inoltre, il termine uJperavnw con cui lo gnostico indica la trascendenza divina fa sì parte della terminologia paolina, ma è carico di significati neopitagorici e platonici [33]. Basilide e Giamblico, in sostanza, paiono essere stati influenzati da uno scritto, o da più scritti, di sapore fortemente platonico-neopitagorico, e che recuperavano le dottrine di Speusippo.

Non è però riducibile a questi aspetti il debito di Basilide nei confronti del platonismo pitagorizzante a lui coevo. Infatti, ripercorrendo le proposizioni di teologia negativa riportate da Ippolito nel cap. 21, troviamo attribuita a Basilide la dottrina per cui Dio non sarebbe sostanza (oujk oujsiva). Si tratta, questo, di un chiaro riferimento alla 'teologia negativa' del *Parmenide* platonico (141 e: oujdamw§" a[ra to; e{n oujsiva" metevcei). L'affermazione seguente messa in bocca dall'eresiologo a Basilide, quella per cui Dio è ajnouvsio" [34], sarà quindi da

[32] *Speusippo*…, pp. 297-306.

[33] Cf. ancora una volta il passo di Giamblico, *De comm. math. sc*. p. 16,11 Festa: to; de; e{n ou[te kalo;n ou[te ajgaqo;n a[xion kalei§n, dia; to; kai; tou§ kalou§ kai; tou§ ajgaqou§ uJperavnw ei\nai. «La rielaborazione della teoria speusippea dell'Uno in quella dell'Uno uJperavnw fa piuttosto pensare a contaminazioni col neopitagorismo» (M. Isnardi Parente, *Speusippo*…, p. 306). Per altri usi di uJperavnw in contesto platonico e neopitagorico cf. Filone, *De post. Cain.* 14 (2,4,1-2): uJperavnw kai; crovnou kai; tovpou (= Clem. Alex., *Strom*. 2,6,1); Clem. Alex., *Strom*. 5,71,5: uJperavnw nohvsew". I raffronti sono suggeriti da S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, p. 220.

[34] Cf. anche *Corp. Herm*. 2,5: eja;n me;n ou\n h/\ qei§o", oujsiwdev" ejstin: eja;n de; h/\ qeov", kai; ajnousivaston givgnetai; Marco gnostico presso Hypp., *Ref*. 6,42,4: to; prw§ton oJ path;r oJ ajnennovhto" kai; ajnouvsio"; S. Lilla, *La teologia negativa*..., «Helikon» 22-27 (1982-1987) p. 252.

intendersi non nel senso che Dio non è sostanza, in senso privativo, ma in quello per cui Dio è uJperousiva. Sempre nella 'notizia' dedicata allo gnostico da Ippolito troviamo l'affermazione per cui Dio non è né semplice né composto (oujk aJplou§n, ouj suvnqeton). Si tratta, anche questo, di un debito nei confronti della prima ipotesi del *Parmenide* platonico (137 d: oujt va[ra o{lon e[stai ou[te mevrh e{xei, eij e{n e[stai to; e{n). L' opposizione operata da Basilide fra sensibile e intelligibile ha ugualmente origine platonica, questa volta nel *Fedone* (80 b): tw/§ me;n qeivw/ kai; ajqanavtw/ kai; nohtw/§ kai; monoeidei§..oJmoiovtaton ei\nai yuchv, tw/§ de; ajnqrwpivnw/ kai; qnhtw/§ kai; polueidei§..oJmoiovtaton au\ ei\nai sw§ma. Inoltre, aspetto che non mi pare sia stato fino ad ora adeguatamente posto in luce, tutta l'argomentazione di Basilide riportata da Ippolito al cap. 21, e basata sulla negazione contemporanea dei contrari, risulta strutturata sulla prima ipotesi del *Parmenide*: cf. 137 e (né diritto né rotondo); 138 b (non è né in sé né in altro); 139 b (né in quiete né in moto); 139 e (né simile né dissimile).

Mi pare quindi che con questi raffronti si possa dimostrare che la teologia cristiana e la gnosi basilidiana, fin nella loro origine, si pongono sulla scia della teologia negativa che era stata elaborata nei primi anni dell'era volgare sulla base delle dottrine platoniche e, in particolare, del *Parmenide* [35].

---

[35] Tentativi di collegare Basilide al medio platonismo sono già stati fatti da G. Quispel, *L'homme gnostique (la doctrine de Basilide)*, «Eranos Jahrbuch» 16 (1948), pp. 89-139, e da J. Whittaker, *Basilides on the Ineffability of God*, Harv. Theol. Rev. 62 (1969), pp. 367-371, ora in *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984. Poco convincenti mi paiono le osservazioni del Krämer, *Der Ursprung*…, pp. 234ss., e in particolare di p. 236: «das basilidianisches System bei Hippolytus in einem entscheidenden Punkt…vom mittleren Platonismus abweicht: die Hypostasenordnung zeigt an der Spitze nicht einen nou§"-qeov" der mit der Traszendenz zusammenfält, sondern ein rein negatives, nicht seiendes und nicht einmal einsagbares Urwesen», e di p. 237: «Der nichtseiende Gott…unterscheidet sich vom mittelplatonischen ferner darin, dass die Wirklichkeit aus ihm abgeleitet wird»: Basilide risentirebbe, quindi, del creazionismo biblico. Ma è proprio nella dottrina del dio che non è, opportunamente deformata da Ippolito a scopo polemico, che Basilide mostra maggiormente il proprio debito nei confronti del coevo platonismo. Al contrario, R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. II, *The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn 1986, pp. 28-29 riconosce il debito di Basilide nei confronti del *Parmenide*: non della prima ipotesi, però, ma delle battute conclusive del dialogo (163 b –164 a). Il merito di aver

II. VIA POSITIVA

Riprendiamo di nuovo il passo di DN 1,6 che era stato preso in esame nella sezione relativa alla teologia apofatica: «Dunque i sacri autori, sapendo ciò, la celebrano come innominabile e a partire da ogni nome (ejk panto;" ojnovmato")» [36]. Questa seconda affermazione trova un esplicito chiarimento a distanza di poche righe: «La celebrano invece come polionima (poluwvnumon) quando la presentano in atto di dire: *Colui che sono* (Es. 3,14); *Sono la vita* (Gv. 11,25), *La luce* (Gv. 8,12), *Dio* (Gen. 28,13), *La verità* (Gv. 14,6), e quando gli stessi sapienti nelle realtà divine celebrano con molti nomi Colui che è causa di tutti gli esseri (to;n pavntwn ai[tion) a partire da tutti gli effetti (ejk pavntwn tw§n aijtiatw§n), definendolo come buono, bello, sapiente, diletto, come Dio degli dèi…» [37]. La divinità si presenta dunque anche come polionima, ed in effetti le si applicano tutti i nomi che sono suggeriti dagli effetti da lei prodotti.

La dottrina della polionimia di Dio, nonostante compaia in DN sotto le vesti di un linguaggio e di un afflato mistico molto marcato, costituisce un vero e proprio tema vulgato della filosofia greca. Infatti, all'interno della sezione filosofica e teologica (capp. 5-7) del trattato peri; kovsmou attribuito ad Aristotele[38], il cap. 7 è espressamente dedicato alla polionimia di Zeus:

---

riconosciuto nel frammento basilidiano la dottrina dell'*hyperousìa* va a M. Jufresa, *Basilides, a Path to Plotinus*, Vig. Chr. 35 (1981) p. 3. Manca però, in questo pur importante contributo, il riferimento al dialogo platonico.

[36] p. 118,2-3. Che sia questa la traduzione corretta di queste ultime parole, e non quella «al di fuori di ogni nome» (Scazzoso), lo si deduce dal perfetto parallelismo fra ajnwvnumon (l. 4) e poluwvnumon (l. 11). Del resto, anche il De Gandillac traduceva: «la louent tout ensemble de n'avoir aucun nom et de les posséder tous».

[37] DN 1,6 p. 118,11-14.

[38] Impossibile prendere posizione, in questa sede, in merito all'autenticità dello scritto. Essa era infatti comunemente negata fino a circa un trentennio fa, finché G. Reale, pubblicando il trattato con traduzione, introduzione e commento, la riaffermò: cf. Aristotele, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, a c. di G. Reale, Loffredo, Napoli 1974; un'esauriente *status quaestionis* alle pp. 3-34. Ad ogni modo, l'affermazione o la

7, 401 a 12-15: «Pur essendo uno, egli ha molti nomi (ei|" de; w]n poluwvnumov" ejsti)[39], perché viene denominato in base a tutti gli effetti che egli perennemente rinnova.

Infatti noi lo chiamiamo Zeus e Dia, facendo uso di questi nomi come se dicessimo che egli è colui per il quale noi viviamo»[40]. Segue quindi una lunga enumerazione degli attributi che vengono attribuiti a Zeus, finché, alla l. 26, giunge la dichiarazione conclusiva: egli riceve il suo nome «da tutto ciò che avviene per natura o per caso, poiché è lui stesso la causa di tutte le cose (a{te pavntwn aujtov" ai[tio" w[n)»[41]. Si noti, a questo punto, come il p. k., chiunque sia il suo autore e in qualunque momento egli scriva, presupponga l'enunciazione finale della prima ipotesi del *Parmenide* (155 e): kai; o[noma dh; kai; lovgo" e[stin aujtw/§, kai; ojnomavzetai kai; levgetai: kai; o{saper kai; peri; ta; a[lla tw§n toiouvtwn tugcavnei o[nta, kai; peri; to; e{n e[stin.

Da alcuni degli esempi che seguiranno possiamo renderci conto di come quello della polionimia divina divenga un vero e proprio luogo comune delle scuole filosofiche ellenistiche, ed in particolare di quella stoica.

La prima attestazione della polionimia divina presso gli stoici, almeno per quanto mi risulta, è contenuta nei primi tre versi dell' *Inno a Zeus* di Cleante [42]:

kuvdistV ajqanavtwn, poluwvnume pagkrate;" aijei;

---

negazione dell'autenticità dell'opera non sono strettamente funzionali ai nostri fini, dato che la cronologia dello scritto non può comunque scendere al di sotto dell'età ellenistica: cf. Festugière, *La révélation*…, vol. II, pp. 460-518.

[39] Con ogni probabilità, però, come suggerisce Reale (*Trattato sul cosmo*…, p. 93), il concetto è ancora più antico: cf. Senofonte, *Simposio* 8,9: kai; ga;r oJ Zeuv" oJ aujtov" dokw§n ei\nai polla;" ejpwnumiva" e[cei.

[40] Cf. Plato, *Crat.* 396 a 8 ss.: sumbaivnei ou\n ojrqw§" ojnomavzesqai ou|to" oJ qeo;" [scil. Zeus] ei\nai, diV o}n zh§n ajei; pa§sin toi§" zw§sin uJpavrcei.

[41] Trad. Reale.

[42] Secondo l'edizione di J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925, pp. 227-229.

Zeu§ fuvsew" ajrchgev, novmou meta; pavnta kubernw§n
cai§re: se; ga;r kai; pa§si qevmi" qnhtoi§si prosauda§n.

In seguito, la polionimia applicata alla somma divinità diviene un vero e proprio topos all'interno della scuola stoica:

SVF II, 1070 (= Serv. *Ad Aen*. 4,368): «et sciendum Stoicos dicere unum esse deum, cui nomina variantur pro actibus et officiis. Unde etiam duplicis sexus numina esse dicuntur, ut cum in actu sunt mares sint, feminae cum patiendi habeant naturam» [43].

Sarà ancora una volta lo Stoicismo il tramite che veicolerà a Seneca la conoscenza del topos. Si vedano le *Nat. Quaest*. 2,45,1: «Sed eundem quem nos Iovem intellegunt: rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne convenit»[44].

Il concetto, che, almeno a mia conoscenza, non trova corrispondenza in Proclo[45], sarà stato mediato, per Dionigi, anche dalla tradizione patristica, a cominciare da Giustino fino al *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa, che è probabilmente l'antecedente prossimo dionisiano (3,8,10 GNO II, p. 242,8 ss.): ejgw; de;

---

[43] Sarà interessante osservare – o almeno mi pare – che la fonte stoica su cui si basa Servio mostra un chiaro rapporto nei confronti del peri; kovsmou: gli stoici si premurano di precisare l'unicità di Dio (*unum esse deum*: cf. ei|" de; w[n nel *de mundo*) pur affermandone la polionimia. Anche il carattere ora maschile ora femminile della divinità richiama gli *orphica* citati nel p. k. 410 a 28ss.: Zeu;" a[rshn gevneto, Zeu;" a[mbroto" e[pleto nuvmfh; cf. anche SVF II, 580 (Diog. Laert. 7,135: e}}n te ei\nai qeo;n kai; nou§n kai; eiJmarmevnhn kai; Diva: pollai§" te eJtevrai" ojnomasivai" prosonomavzesqai).

[44] Il confronto è suggerito dal Festugière, *La révélation*, vol. II, p. 517. Inoltre, come osserva lo stesso studioso (p. 517 n. 2), l'idea doveva essere del tutto vulgata, dato che compare anche nell'*Asclepius* 20 (*siquidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari*), e, in altre forme, anche negli altri scritti del *Corpus Hermeticum*. Interessanti osservazioni per la ripresa di questo tema in ambito gnostico sono quelle di A. Orbe, *Estudios Valentinianos* I,1, Roma 1958 pp. 24-37.

[45] Se si eccettua, come mi pare si debba fare, l'epiteto poluwvnumo" attribuito da Proclo ad Afrodite nel primo verso dell'inno dedicato alla dea: si tratta in effetti, di un attributo del tutto tradizionale e codificato, specie in riferimento a quella divinità.

tou§to para; th§" qeopneuvstou grafh§" didacqei;" qarsw§n ajpofaivnomai o{ti oJ uJpe;r pa§n o[noma w[n hJmi§n poluwvnumo" givnetai kata; ta;" tw§n eujergesiw§n poikiliva" ojnomazovmeno" [46].

III. VIA MISTA

Riprendiamo da capo, ancora per una volta, le parole di DN 1,6 che sono state citate all'inizio di questa trattazione: «Dunque i sacri autori, sapendo ciò, la celebrano come innominabile e al tempo stesso a partire da ogni nome (ajnwvnumon aujth;n uJmnou§si kai; ejk panto;" ojnovmato")». Nel passo in questione assistiamo, in sostanza, all'applicazione allo stesso soggetto della teologia apofatica e di quella catafatica. Secondo l'opinione del Corsini, che è stata riportata sopra, questa applicazione contemporanea delle due vie sarebbe un contributo originale del nostro autore: «e infatti l'applicazione di entrambi i momenti delle due prime ipotesi a un unico soggetto non era possibile fuori dell'ambito di una dottrina creazionistica, poiché soltanto il concetto della *creatio ex nihilo* permette il superamento pieno del dualismo in una concezione che non cada nell'estremo opposto del monismo panteistico» [47].

È merito di S. Lilla aver messo in discussione quest'ipotesi [48]. Il punto di appoggio per questa operazione è stato fornito allo studioso dal commento al *Parmenide* di Platone conservato nel palinsesto di Torino [49]: anche in quest'opera, infatti, si

---

[46] E si noti – aspetto che sarà trattato più in dettaglio nelle pagine che seguono – come anche Gregorio attribuisca a Dio al tempo stesso l'anonimia (in senso di eccellenza, ovviamente, non in senso privativo) e la polionimia. Cf. anche Giustino martire, *II Apol*. 6, 1: o[noma de; tw/§ pavntwn patri; qetovn, ajgennhvtw/ o[nti, oujk e[stin: w| ga;r a]n kai; o[nomav ti prosagoreuvhtai, presbuvteron e[cei to;n qevmenon to; o[noma. To; de; path;r kai; qeo;" kai; ktivsth" kai; kuvrio" kai; despovth" oujk ojnovmatav ejstin, ajllV ejk tw§n eujpoii>w§n kai; tw§n e[rgwn prosrhvsei".

[47] *Il trattato*…, pp. 120-121.

[48] Cf. S. Lilla, *Denys l'Aréopagite*…, pp. 118-120.

[49] Cf. sopra, la n. 3.

troverebbe l'applicazione contemporanea del metodo apofatico e di quello catafatico (14,26-34: kai; tou§to e[sthken a{ma kai; kinei§tai, kai; ejn aujtw/§ ejstin kai; ejn a[llw/.. kata; de; yilo;n aujto;n to; e{n kai; oi|on prw§ton kai; o[ntw" to; e{n ou[te e[sthken ou[te kinei§tai ou[te taujto;n ejstin ou[te e{teron).

Il confronto col commentario al *Parmenide* è sicuramente calzante, e mi sembra che sia di grande utilità nel rettificare la tesi del Corsini. Mi pare, tuttavia, che un'indagine circa l'applicazione contemporanea allo stesso soggetto delle teologie apofatica e catafatica, derivate, come abbiamo visto, dall'esegesi antica delle prime due ipotesi del *Parmenide*, meriti ulteriore attenzione. Cercherò quindi di addurre alcuni esempi che, pure certamente passibili di ulteriori sviluppi, possano dimostrare come 'l'unificazione' dei due metodi, apofatico e catafatico, costituisse un'operazione tutto sommato topica. Tutto ciò, ovviamente, nulla toglie all'ipotesi dell'influsso, su Dionigi, dell'anonimo commentatore del *Parmenide*, ipotesi suffragata specialmente dalla presenza della concezone del Dio unico e al tempo stesso triplice; ma bisognerà tenere conto del fatto che l'unificazione dei metodi costituisce una prassi del tutto consolidata nella teologia pagana e cristiana dell'età tardoantica.

1. <*Trattato tripartito*>.

Un'interessante testimonianza, ai fini di questa trattazione, è costituita dal cosiddetto 'Trattato tripartito', il quarto degli scritti contenuti nel codice Jung rinvenuto a Nag Hammadi. Il trattato, attribuibile ad Eracleone, discepolo di Valentino e fondatore del ramo occidentale della scuola valentiniana, sarebbe stato composto in greco fra il 150 e il 180, e comunque non oltre la seconda metà del II secolo d. C [50]. La prima parte dello scritto, incentrata sull'assoluta trascendenza della divinità, contiene una piccola sezione dedicata ai 'nomi divini': «Or, pas un seul des noms que l'on conçoit ou que l'on dit ou

[50] Cf. H. Ch. Puech e G. Quispel, *Le quatrième écrit gnostique du codex Jung*, Vig. Chr. 9 (1955), pp. 65-102. Per la datazione si vedano in particolare le pp. 65-71.

que l'on voit ou que l'on saisit, pas un seul d'entre eux ne lui convient, même les plus brillants, vénérables et honorés. Certes, on peut néanmoins les prononcer pour lui rendre gloire et honneur selon la capacité de chacun de ceux qui le glorifient. Mais lui même tel qu'il est et de la façon dont il est, et compte tenu de la forme qui est sienne, il est impossible à aucun intellect de le comprendre, et aucune parole ne le saurait exprimer» [51]. Ora, come è stato giustamente osservato da H. Ch. Puech e da G. Quispel, la base filosofica su cui poggia l'argomentazione del trattato gnostico è il platonismo del II secolo, incentrato sulla trascendenza e l'incomprensibilità del primo principio [52]. In questo contesto, l'unificazione della via apofatica e di quella catafatica si sarebbe verificata per le esigenze di sistematizzazione e di conciliazione fra la dottrina del dio trascendente e quella del dio provvidenziale [53].

Se questa può essere considerata come una delle prime testimonianze documentate, cercheremo di apprezzare, almeno sommariamente, la diffusione della dottrina dell'anonimia e polionimia della divinità.

2. *Corpus Hermeticum.*

---

[51] p. 54,2-16. Seguo la trad. francese di E. Thomassen e L. Painchaud, Presses Universitaires de Laval, Québec 1989. Per la dottrina dell'anonimia e polionimia negli scritti gnostici si veda anche l'anonimo trattato contenuto nel *codex Brucianus* (Ch. A. Baynes, *A coptic Treatise Contained in the Codex Brucianus*, Cambridge 1933 p. 38) e l'analisi condotta da A. Orbe, *Estudios Valentinianos* I,1, pp. 24ss. Nel passo del trattato appena esposto la coesistenza dei due metodi pare piuttosto derivare da una concessione alle limitate capacità umane (cf. DN 13, 3 p. 229, 16); i più tardi neoplatonici sapranno legittimare in quanto tale la contemporanea applicazione delle due vie.

[52] Ulteriore spia del sostrato platonico dello sconosciuto autore – aggiungo io – è la formula limitativa «selon la capacité de chacun de ceux qui le glorifient»: cf. e. g. *Tim.* 51 b: `kaq v o{son.. dunato;n ejfiknei§sqai th§" fuvsew" aujtou§`. La formula sarà poi canonica nei neoplatonici, come Proclo e Dionigi. Le affermazioni dello gnostico secondo cui Dio è al tempo stesso inconoscibile e conosciuto trovano paralleli negli autori cristiani di poco posteriori: cf. Tertulliano, *Apologeticum* 17,2-3: *invisibilis est, etsi videatur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; inaestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur*…; Minucio Felice, *Octavius* 18,7-10.

[53] Cf. Puech-Quispel, *Le quatrième écrit*…pp. 85-86.

Il quinto trattato del *Corpus Hermeticum* si apre, fin nel sottotitolo, all'insegna dell'applicazione contemporanea della teologia apofatica e catafatica: «Dio è al tempo stesso occulto (ajfanhv") e manifestissimo (fanerwvtato")» [54]. E già fin nelle prime righe (p. 60,2) si precisa che oggetto del trattato è Colui che è troppo grande per poter anche solo essere chiamato 'Dio' (tou§ kreivttono" qeou§ ojnovmato"); poco dopo (p. 63,15-17) l'affermazione per cui Egli «è ancora più grande di quanto implica il nome di Dio» [55], ci ricorda che una delle tematiche dello scritto, analogamente a quanto avviene per il trattato gnostico che si è esaminato sopra, è quella dei 'nomi divini'. Il § 10 si concentrerà più esplicitamente su questa problematica: «Questo è il Dio troppo grande per avere un nome (ojnovmato" kreivttwn), questo è l'occulto, questo è il manifestissimo: quello che si può contemplare con l'intelletto, questo è quello che si può vedere con gli occhi, questo è colui che non ha corpo, che ha molti corpi, e, meglio ancora, che ha tutti i corpi (oJ ajswvmato", oJ poluswvmato", ma§llon de; pantoswvmato"). Non c'è nulla che Egli non sia: tutto ciò che è, anch'Egli lo è, e per questo Egli ha tutti i nomi (ojnovmata e[cei a{panta), poiché tutto deriva da quest'unico padre, ed egli non ha nome (o[noma oujk e[cei), poiché è padre di tutte le cose» (64,3-10).

Nel quinto trattato, in sostanza, troviamo abbozzata la stessa teoria che Dionigi avrà modo di esprimere, in modo filosoficamente più rigoroso, sulla base delle fasi procliane della *moné* e della *pròodos*. Dio, secondo l'autore ermetico, è invisibile e incomprensibile in quanto eterno (60,6-13: oujj ga;r a]n h\n ãajei;Ã eij ãmh;Ã ajfane;" h\n), eppure appare in tutte le cose poiché dà loro la sussistenza (60,14-15: ta; de; pavnta fantasiw§n, dia; pavntwn faivnetai).

3. *Ario*.

[54] Per questo trattato seguo l'edizione Nock-Festugière, Paris 1945, vol. I, pp. 58-69. I riferimenti ai numeri di pagina e di riga sono relativi a questa edizione.

[55] Il testo greco è corrotto. Mi pare però che si possa seguire la trad. congetturale del Festugière: «il est encore plus grande que ce qu'implique le nom de Dieu».

Nonostante l'originalità presentata da questa figura, una testimonianza interessante per apprezzare la diffusione del topos, ormai pressoché scolastico, della ineffabilità e contemporanea polionimia della divinità può essere costituita dal celebre e discusso presbitero alessandrino di origine libica, Ario.

È ben noto che il cap. 15 del *de synodis* di Atanasio è occupato da un lungo estratto ariano, riportato dal vescovo alessandrino per porre in luce la pericolosa affinità che a suo avviso legava l'eresiarca al personaggio che è attaccato nell'opera, Acacio di Cesarea. Grazie ad alcune osservazioni di Ch. Kannengiesser [56], si è ormai sicuri che all'interno dell'estratto, così come si presenta nel testo atanasiano [57], non si è interpolata alcuna aggiunta dovuta all'*excerptor* (cioè Atanasio). Mi pare però ancora piuttosto fragile l'ipotesi del Kannengiesser [58], che vede nell'estratto la sezione di uno scritto neoariano, da attribuirsi forse ad Aezio. D'altra parte, la struttura metrica farebbe propendere per la tesi del Bardy, che vi riconosceva una sezione della *Thalia* [59], e non consta, del resto, che Aezio scrivesse in metro.

Che Ario avesse contratto dei debiti nei confronti della filosofia medioplatonica e neoplatonica è stato più volte ipotizzato [60], e in effetti pare che questa supposizione offra la soluzione di diversi problemi legati al pensiero del presbitero alessandrino: platonica, ad esempio, sarebbe l'ontologia digradante e gerarchizzata che Atanasio

---

[56] Ch. Kannengiesser, *Les blasphèmes d'Arius (Athanase d'Alexandrie, de synodis 15), un écrit néoarien*, in *Antiquité païenne et chrétienne. Memorial Festugière*, Genève 1984, pp. 143-151. L'estratto di testo era stato precedentemente ricondotto alla *Thalia* di Ario: cf. G. Bardy, *La Thalie d'Arius*, in «Révue de Philologie» 53 (1927), pp. 211-233 e G. C. Stead, *The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius*, in JThS 29 (1978), pp. 20-52. La numerazione con cui le proposizioni sono di seguito indicate è quella stabilita da Kannengiesser.

[57] Pubblicato da H. G. Opitz, *Athanasius Werke* II,1, Berlin 1940; ancora utilizzabile il testo dei maurini ristampato in PG 26,705 d ss.

[58] *Les blasphèmes*… p. 151.

[59] Per l'analisi metrica degli scritti di Ario cf. M. L. West, JThS 33 (1982), pp. 98-105 e Id., *The Greek Metre*, Oxford 1982, p. 168, e, da ultimo B. M. Palumbo Stracca, *Metro ionico per l'eresia di Ario*, «Orpheus» 11 (1990), pp. 65-83 e A. Pardini, *Citazioni letterali dalla* QALEIA *in Atanasio, Ar. 1,5-6*, Ibid., 12 (1991), pp. 411-428.

[60] Cf. G. C. Stead, *The Platonism of Arius*, JThS 15 (1964), pp. 16-31; E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?*, Brill, Leiden 1968, pp. 86 ss.

confuta a più riprese (*Contro gli Ariani* 2,23; 2,48 etc.); platonica la distinzione fra creato (*genetòn*) e increato (*agèneton*) confutata nel *Contro gli Ariani* (1,30).

Non sfuggono a questo influsso platonico neppure le proposizioni riportate da Atanasio. Palesemente legata alle riflessioni platoniche e neopitagoriche sulla monade e la diade è la prop. 10: «Cerca di comprendere che la monade esisteva da sempre, mentre la diade non esisteva prima di giungere all'esistenza (suvne" o{ti hJ mona;" h\n, hJ de; dua;" oujk h\n pri;n uJpavrxh/)». Legate al concetto medioplatonico di ineffabilità divina sono la prop. 1: «Dio, in quanto tale, è per tutti ineffabile (aujto;" gou§n oJ qeo;" kaqov ejstin a[rrhto" a{pasin uJpavrcei)», e la prop. 6: «È sufficiente dimostrazione del fatto che Dio è per tutti invisibile (ajovrato"), e che è invisibile a ciò che è stato creato tramite il Figlio, ed al Figlio stesso»; lo stesso dicasi della prop. 17, anch'essa relativa all'inconoscibilità di Dio (e quando Ario parla di Dio intende alludere soltanto al Padre, che è per lui l'unica vera divinità).

Tuttavia, la prop. 13, relativa con ogni probabilità al Figlio, gli applica una serie di attributi positivi: «Egli è dunque designato con infiniti attributi: Spirito, Potenza, Sapienza, Gloria di Dio, Verità, Immagine e Logos (ejpinoei§tai gou§n murivai" o{sai" ejpivnoiai", pneu§ma, duvnami", sofiva, dovxa qeou§, ajlhvqeiav te kai; eijkw;n kai; lovgo" ou|to")» [61].

Ora, sarà bene precisare che nello scritto di Ario non si trova, a rigore, l'applicazione contemporanea delle due vie apofatica e catafatica, perché secondo la dottrina del presbitero alessandrino le sostanze del Padre e del Figlio sono completamente distinte e differenti, e che solo il primo è Dio, mentre il secondo è creatura. Tuttavia, se si tiene presente l'innovazione introdotta da Ario e poi respinta dalla successiva teologia cristiana, si può risalire con un buon margine di sicurezza al modello del quale egli disponeva. Il contributo personale dell'alessandrino fu quello di distinguere nettamente le sostanze della prima e della seconda Persona della Trinità. A questa operazione

[61] Mi sono allontanato leggermente dalla traduzione di Kannengiesser (*Les blasphèmes*… p. 146): «Celui ci est designé par d'innombrables titres équivalents»: gli attributi – o almeno mi pare – non sono equivalenti.

conseguì, come logica conseguenza, la distinzione fra la via apofatica, riservata al solo Padre, e quella catafatica, applicata al Figlio. Ma la precedente tradizione, basata sull'applicazione di attributi negativi al Padre e di attributi positivi al Figlio [62], nonché sulla consustanzialità delle Persone, finiva, in sostanza, per ammettere l'utilizzo all'interno dello stesso soggetto (ossia della Trinità consustanziale) dei due differenti metodi teologici.

4. *Mario Vittorino*.

Il pensiero di Mario Vittorino, proprio perché di carattere più solidamente filosofico, e formato direttamente sulle fonti neoplatoniche, risulta di grande interesse per la comprensione e la ricezione della dottrina che si basa sull'unificazione delle prime due ipotesi del *Parmenide*.

La seconda parte del primo libro *Contro Ario*, certo in modo non casuale, si apre con l'enunciazione dell'aporia dei 'nomi divini': essi sono da considerarsi identici o differenti?[63]

Il cap. 49 procede con l'enunciazione della tesi: si devono ammettere due Uno, che sono Uno ed in Uno, perché eternamente e reciprocamente identici (*semperque simul sunt sibi invicem eadem*). Ebbene, il primo Uno è caratterizzato con una serie di attributi negativi: «Ante omnia, quae vere sunt, unum fuit sive unalitas sive ipsum unum, antequam sit ei esse, unum. Illud enim unum oportet dicere et intellegere, quod nullam imaginationem alteritatis habet, unum solum, unum simplex, unum per concessionem, unum ante omnem exsistentiam, unum ante omnem exsistentialitatem et maxime ante omnia inferiora, ante ipsum o[n. hoc enim unum ante o[n, ante omnem igitur essentitatem, substantiam, subsistentiam, et adhuc omnia, quae potentiora, unum sine exsistentia, sine substantia, sine intellegentia (supra enim haec), immensum, invisibile,

---

[62] Cf. *e. g.* Clem., *Strom*. 4,156,1-2 e S. Lilla, *The Neoplatonic Hypostases*..., p. 131.

[63] Cf. *Adv. Ar*. 1 b 48: *Spiritus, lovgo" nou§", sapientia, substantia, utrum idem omnia an altera a se invicem?* L'edizione di riferimento – mi pare – è ancora quella di P. Henry e P. Hadot, Marius Victorinus, *Traités Théologiques sur la Trinité*, SChr. 68, Paris 1960, pp. 338ss. Il commento all'opera è quello di P. Hadot, SChr. 69, Paris 1960. Si è però tenuta presente anche l'ed. del Locher, Leipzig 1976.

indiscernibile universaliter et his, quae in ipso, et his quae post ipsum, etiam quae ex ipso, soli autem sibi et discernibile et definitum ipsa sua exsistentia, non actu, ut non quiddam alterum sit ab ipso consistentia et cognoscentia sui, impartile undique, sine figura, sine qualitate neque inqualitate, sine qualitate quale, sine colore, sine specie, sine forma, omnibus formis carens, neque quod sit ipsa forma, qua formantur omnia»[64].

Subito di seguito alla caratterizzazione negativa ne troviamo una di tipo positivo: «et universalium et partilium omnium, quae sunt, prima causa, omnium principiorum praeprincipium, omnium intellegentiarum praeintellegentia, omnium potentiarum fortitudo, ipsa motione celebrior, ipso statu stabilior (motione enim ineloquibili status est; statu autem ineffabili superelativa motio est), continuatione omni densior, distantia universa altior, definitior universo corpore et maius omni magnitudine, omni incorporali purius, omni intellegentia et corpore penetrabilius, omnium potentissimum, potentia potentiarum, omni genere, omni specie magis totum, vere o[n totum, vere quae sunt omnia, ipsum exsistens, omni toto maius corporali et incorporali, omni parte magis pars, inenarrabili potentia pure exsistens omnia, quae vere sunt»[65].

Ora, grazie al fondamentale commento dell'Hadot [66], non si ha alcuna difficoltà a riconoscere nei capp. 49-50 di *Adv. Ar.* 1 una trattazione fortemente segnata dal *Parmenide* platonico e dall'esegesi neoplatonica sviluppatasi in margine a quel dialogo. Ad es., l'affermazione per cui l'Uno è *sine figura* richiama *Parm.* 137 d 9 (a[neu schvmato"); parmenidea l'affermazione sull'assenza di parti (*Parm*. 137 d 2: ou[t v a[ra o{lon e[stai ou[te mevrh e{xei); parmenidea la negazione della partecipazione alla sostanza (141 e: oujdamw§" a[ra to; e{n oujsiva" metevcei)[67]. Naturalmente, come suggerisce ancora l'Hadot, Vittorino starà qui seguendo delle interpretazioni parmenidee elaborate in ambienti neopitagorici [68].

Inoltre, la cerniera fra la sezione negativa e quella positiva è costituita da un richiamo agli effetti prodotti dall'Uno: «et universalium et partilium omnium, quae sunt, prima causa». Segno, questo, che anche per Vittorino la via positiva per la

[64] pp. 84,29-85,13 Locher.

[65] p. 85,13-24 Locher.

[66] SChr. 69 p. 846.

[67] E si ricordi che questa affermazione platonica era stata utilizzata già da Basilide.

[68] SChr. 69 p. 846. Lo studioso suggerisce, in particolare, il confronto con Giamblico, *De myst*. 8,2.

determinazione degli attributi divini prende le mosse dagli effetti prodotti dalla divinità. La spiegazione di questa contemporanea applicazione delle due vie, particolarmente evidente in Vittorino, può a mio avviso essere spiegata all'interno della tradizione squisitamente platonica. È noto infatti come la teologia di stampo platonico ricorresse, sulla scia del *Parmenide*, sia alla negazione simultanea degli opposti sia all'affermazione simultanea dei contrari [69]. In un contesto di insistenza sui temi contrari 'coincidenti' [70], non sarà stato difficile applicare alla divinità le due opposte vie per la determinazione dei suoi attributi.

Anche Mario Vittorino, dunque, elaborando sulla base del *Parmenide* – il dialogo teologico per eccellenza – differenti vie per la conoscenza della divinità, applica allo stesso soggetto il metodo negativo e quello positivo. Dionigi non farà altro che riprendere gli stessi schemi arricchendoli della dialettica procliana della manenza, processione e conversione.

5. *Proclo*.

L'esame della dottrina di Proclo, che a prima vista sembrerebbe fondamentale per la comprensione di questa tematica dionisiana, risulta invece un poco deludente per quanto concerne l'applicazione contemporanea della teologia apofatica e di quella catafatica al medesimo soggetto.

Il nostro esame prenderà le mosse dal secondo libro della *Teologia Platonica* (2,5 pp. 37 ss. Saffrey-Westerink): «Che, secondo Platone, l'Uno è superiore all'intelletto ed alla sostanza, è stato ricordato da questa trattazione. Dopo ciò bisogna considerare, se è vero che l'Uno non è intelligibile né intellettivo né partecipa delle caratteristiche dell'essere (tou§ o[nto" metevcei dunavmew"), quali sono i modi per elevarsi verso di esso, e con quali modalità di applicazione intellettuale (ejpibolw§n) Platone ha rivelato ai propri discepoli, nella misura in cui ciò è possibile, l'ineffabile e inconoscibile superiorità del primo principio. Sostengo, dunque, che talvolta egli lo

[69] Cf. ancora una volta P. Hadot, SChr. 69 p. 848.

[70] Cf. anche Celso, confutato da Origene nel *Contro Celso* 7,42.

spiega tramite l'analogia (diV ajnalogiva") e tramite la somiglianza delle realtà seconde; talvolta, invece, egli mostra tramite le negazioni il suo carattere trascendente e al di là di tutti gli esseri nel loro complesso». Il metodo dell'analogia, secondo Proclo, sarebbe stato utilizzato da Platone nel paragone col sole contenuto in *Rsp*. 6,509 d ss.[71]; nel *Parmenide*, al contrario, si avrebbe un esempio di teologia negativa, volta a sottolineare l'assoluta trascendenza del primo principio rispetto alla realtà inferiore. Per Proclo dunque, Platone applicherebbe contemporaneamente, anche se con scopi diversi, la via della negazione (diV ajpofavsewn) e quella dell'analogia (diV ajnalogiva"). Si pone quindi il problema di determinare se quest'ultima possa essere considerata una forma di teologia positiva. Il confronto col testo di *Theol. Pl*. 2,5 (p. 39,7ss. S. W.) mi induce ad escludere questa possibilità: ou[te lovgo" oujdei;" ou[te scevsi" ou[te koinwniva th§" prwtivsth" ajrch§" pro;" ta; metV aujth;n ejk touvtwn ajnafaivnetai. Nonostante l'analogia, quindi, il primo principio resterebbe fondamentalmente inconoscibile. Non altrettanto si può per le sommità degli ordini divini sottoordinati.

Il passo di *Theol. Pl*. 4,11 è dedicato all'esame del motivo per cui Platone avrebbe descritto il luogo iperuranio (*Phaedr*. 247 c), mentre una realtà divina ammetterebbe a rigore solo l'applicazione della teologia negativa. Ebbene, mentre la divinità somma può essere descritta solo tramite via apofatica, le sommità degli ordini divini ad essa sottostanti vengono descritte sia per via negativa, per analogia col sommo dio, sia tramite attributi positivi (p. 37,22-27 S. W.): ajllV ejkeivnhn me;n movnon dia; tw§n ajpofavsewn wJ" pavntwn prou>pavrcousan uJmnou§men: ta;" de; ajnavlogon ejkeivnh/ proelqouvsa" ajkrovthta" oJmou§ kai; katafatikw§" kai; ajpofatikw§" ejkfaivnomen, wJ" me;n ejxh/rhmevna" uJperoca;" tw§n deutevrwn, ajpofatikw§", wJ" de; metecouvsa" tw§n pro; aujtw§n, katafatikw§". L'applicazione contemporanea delle due vie è dunque presente anche in Proclo, ma, elemento da non sottovalutare, essa è in riferimento alle divinità sottostanti, non al sommo Dio.

---

[71] Ma la dottrina di Proclo è in questo del tutto tradizionale, se è vero che il paragone col sole è invocato come esempio di applicazione della *via analogiae* a partire almeno da Alcinoo (*Did*. 10).

IV. CONCLUSIONE

Si dovrà in primo luogo tenere presente che trattazioni relative ai nomi divini e alle problematiche connesse sono ampiamente circolanti già a partire dal II sec. d. C. Il nodo principale su cui esse si concentrano è quello della possibile conciliazione dei due temi, opposti ma tradizionali nelle scuole filosofiche, della inconoscibilità ma anche della causalità del principio divino.

Per quanto concerne la via apofatica, si è potuto osservare, o almeno mi sembra, l'influsso notevole esercitato dalle proposizioni della prima ipotesi del *Parmenide* sulla formazione della teologia negativa, prima in contesto pagano, come immediato corollario della dottrina della uJperousiva, e quindi, con Basilide, anche in ambito cristiano (sebbene di marca gnostica).

Al contrario, la teologia positiva (ovvero la determinazione degli attributi della divinità sulla base degli effetti da essa prodotti) che emerge chiaramente a partire dal trattato *Sul cosmo* attribuito ad Aristotele, pur muovendosi sulla scia della filosofia stoica, risente in qualche modo delle proposizioni della seconda ipotesi del *Parmenide* platonico, e trova diffusione nelle scuole ellenistiche lasciando le sue tracce nel pensiero patristico, come in Giustino e in Gregorio di Nissa.

La combinazione delle due vie non costituisce, come voleva il Corsini, un originale apporto di Dionigi, ma è anch'essa di prassi, nella teologia cristiana (*Trattato Tripartito*, Mario Vittorino e la tradizione alessandrina di cui risente Ario) così come in quella pagana (*Commento al Parmenide*, *Corpus Hermeticum*). Sotto questo aspetto, Dionigi risentirebbe della dottrina, già medioplatonica, delle «alternative compatibili», ossia della applicazione contemporanea, nello stesso soggetto, di predicazioni positive e negative. Questa dottrina, basata sulle prime due ipotesi del *Parmenide*, e ancora recentemente posta in luce da J. Mansfeld [72], concepirebbe l'utilizzo, in riferimento alla

[72] Cf. J. Mansfeld, *Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception*, in Aa. Vv., *Knowledge of God in the Graeco – Roman World*, ed. by R. Van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld, Brill, Leiden – New York – Köln, 1988, pp. 92-117; cf. anche F. Calabi, *Conoscibilità e*

stessa realtà, dei metodi apofatico e catafatico, considerati appunto come modi compatibili, anche se non di pari valore (data la preminenza della *via negationis*) per la conoscenza del primo principio. Proclo, maestro per eccellenza di Dionigi, vi ricorre solo di rado e mai, comunque, in riferimento alla prima divinità (come invece avviene nel CD). Segno, questo, che il pensiero del misterioso autore che si cela sotto il nome di Dionigi è per certi aspetti più tradizionale di quanto potrebbe sembrare a prima vista, e che questo pensiero, pur tenendo conto delle fasi procliane della manenza e processione, tende a recuperare e a metabolizzare anche elementi precedenti ed eterogenei al sistema dello scolarca di Atene.

---

inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria, in Aa. Vv., *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medio Platonismo*, cur. F. Calabi, Pisa 2002, pp. 35-54 (53).

UNIONE E DISTINZIONE.
TEOLOGIA TRINITARIA O HENOLOGIA PROCLIANA?

Come è stato giustamente osservato, la teologia trinitaria dello Ps. Dionigi è una delle tematiche più ignorate nel contesto degli studi moderni. Trascurata dagli studi specialistici, la presenza di una esplicita dottrina trinitaria è stata quindi messa in forse da una serie di contributi di carattere manualistico. Si è così giunti a sostenere che il nostro autore non avrebbe avuto «alcuno stretto rapporto» con l'idea di Trinità [1]; l'idea, presto diventata una *communis opinio*, torna con una certa frequenza nelle opere di carattere generale, specialmente d'Oltralpe: ancora abbastanza recentemente, F. Courth avrebbe sostenuto che «nonostante alcune affermazioni teologiche sulla Trinità, non si troverebbe in lui [scil. lo Ps. Dionigi] nessuna esplicita dottrina della Trinità» [2]. Chiara la base preconcetta di questa teoria: il 'riduzionismo' trinitario di Dionigi sarebbe dovuto in primo luogo all'origine neoplatonica dell'autore, che non vorrebbe compromettersi filosoficamente mediante l'affermazione di tre ipostasi dello stesso rango in una sola essenza divina.

Gli specialisti non paiono aver reagito adeguatamente a questo assunto, e in effetti si constata una certa carenza negli studi dedicati ad un aspetto così importante come la dottrina della Trinità. Mi pare quindi che nonostante i contributi, pur notevoli, di B. Brons [3], di S. Lilla [4], di W. Beierwaltes [5] e Y. de Andia [6], restino ancora delle

---

[1] Si veda F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1842, p. 234, che ho citato da W. Beierwaltes, *Eriugena e i fondamenti del suo pensiero*, tr. it. Milano 1998 p. 236, nonché Id., *Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena*, «Hermathena» 157 (1994), pp. 1-20.

[2] Cf. F. Courth, *Trinität*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1988, citato anche in questo caso da W. Beierwaltes, *Eriugena*...p. 236.

[3] Cf. B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976, pp. 78-130.

osservazioni da condurre per una migliore comprensione della teologia trinitaria dello Ps. Dionigi, in particolare nei suoi rapporti con la filosofia neoplatonica e di Proclo e con la teologia dei Cappadoci. La presente indagine esaminerà quelle che Dionigi indica come le caratteristiche principali della Trinità, ovvero l'unione e contemporanea distinzione delle Persone.

I. UNIONE

Dopo alcune precisazioni di carattere introduttivo, la trattazione del cap. 2 si apre con l'asserzione per cui «tutti gli appellativi convenienti a Dio (qeoprepei§") sono applicati dalla Scrittura alla divinità tutta, completa, intera e perfetta (o{lh" kai; pantelou§" kai; o{loklhvrou kai; plhvrou") e che li si deve riferire in modo indifferenziato, assoluto, senza precauzioni e totalmente alla totalità di tutta la divinità completa ed intera» [7]. All'inizio del § 2 si presenta quindi la necessità, da parte dell'autore, di respingere l'accusa di stare introducendo una confusione (suvgcusi") delle Persone divine. Per respingere quest'accusa, in base alle dichiarazioni del cap. 1,1, secondo le quali ogni dottrina relativa alla divinità deve essere tratta dalla Scrittura, Dionigi precisa che fra gli attributi divini alcuni sono applicati dalla Scrittura a tutte le Persone divine, altri sono riferiti ad alcune di esse (hJ qeologiva ta; me;n hJnwmevnw" paradivdwsi, ta; de; diakekrimevnw") [8]. Si pone perciò la necessità di stabilire una unione (ossia degli attributi comuni) che accomuni le tre Persone divine, e una distinzione (scil. degli attributi specifici) che pongano in luce le peculiarità di ciascuna.

Il § 3 enumera alcuni degli attributi comuni:

---

[4] S. Lilla, *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi*, Aug. 13 (1973), pp. 609-623, e, da ultimo, *The Neoplatonic Hypostases*..., pp. 127-189, in particolare le pp. 181-189.

[5] *Eriugena*…pp.231-290, in particolare le pp. 231-242.

[6] Y. de Andia, *La Théologie trinitaire de Denys l'Aréopagite*, «Studia Patristica» XXXIII, ed E. A . Livingstone, Leuven 1997, pp. 278-301, poi ripreso in *Henosis*…pp. 29-61.

[7] p. 122, 6-10.

[8] DN 2,2 p. 125,6.

ta; me;n hJnwmevna th§" o{lh" qeovthto" ejstin (...)

a) to; uJperavgaqon
   to; uJpevrqeon
   to; uJperouvsion
   to; uJpevrzwon
   to; uJpevrsofon
   kai; o{sa th§" uJperocikh§" ejstin ajfairevsew"

b) meqV w|n kai; ta; aijtiologika; pavnta,
   to; ajgaqovn
   to; kalovn
   to; o[n
   to; zwogovnon
   to; sofo;n
   kai; o{sa ejk tw§n ajgaqoprepw§n aujth§" dwrew§n hJ pavntwn ajgaqw§n aijtiva katonomavzetai.

Fra i nomi 'unificati' (hJnwmevna) figurano quindi, in sostanza, quelli ricavabili dalla negazione (ovviamente quella per eccellenza, come precisato nell'ultimo colon della serie a) e quelli ricavabili dall'affermazione, da condursi sulla base degli effetti prodotti dalla divinità. Alla divinità intera vanno applicati il metodo teologico positivo e quello negativo. Sarà inoltre bene precisare che lo schema delle predicazioni va considerato binario, e non ternario, come fa Y. de Andia [9]: al termine dei cinque cola, nella prima come nella seconda serie, compare una sezione riassuntiva introdotta da kai; o{sa, sì che l'ultimo termine della prima serie non deve essere classificato come a sé stante, poiché riprende e riassume quelli precedenti. Nella sequenza, che segue la struttura della triade procliana, è inoltre annunciata, se pur grosso modo, la struttura del trattato: le predicazioni di 'Bene' (ajgaqovn) e 'bello' (kalovn) saranno sviluppate nel cap. 4; quella di 'essere' (o[n) nel cap. 5; quella di 'vita' nel cap. 6, e quella di 'Sapienza' nel cap. 7. Anche nel § 4 (p. 126,17 ss.) giungerà conferma che è requisito unificato l'ineffabilità (to; a[fqegkton), la polionimia (to; poluvfwnon), l'affermazione e la negazione di tutti i requisiti (hJ pavntwn

[9] *Henosis*…pp. 32-33.

qevsi", hJ pavntwn ajfaivresi"), ossia l'ormai consueta applicazione contemporanea della teologia positiva e di quella negativa.

Il carattere unitario di queste predicazioni, per lo di più *ad extra*, si basa sulla dottrina trinitaria di Dionigi, che concepisce le Persone divine come ipostasi di pari rango. L'aggettivo oJmoouvsio", quello che per eccellenza esprime la pari dignità delle Persone, non compare nell'opera del nostro misterioso autore. Ma ciò è dovuto, al tempo stesso, all'intento pseudoepigrafico, che non gli permette di fare ricorso al termine varato dal concilio di Nicea (325), e alla dottrina, da lui accolta, della uJperousiva della divinità. D'altro canto, però, quasi a sanare il difetto, "aggirando" il problema terminologico, l'Areopagita ricorre agli insoliti (e perciò ancor più significativi) termini oJmovqeon kai; oJmoavgaqon, per allontanare da sé qualsiasi sospetto di subordinazianismo o di arianesimo [10]. Il concetto di coeternità delle Persone è inoltre ben chiaro alla mente del nostro autore [11]. Parimenti, in DN 2,6 (p. 130,10), Dionigi precisa che il Padre e lo Spirito Santo non hanno preso parte all'incarnazione se non nella loro benignità e nella loro conformità di volere (oJmobouliva). Le Persone sono dunque di pari rango quanto alla loro divinità, alla loro bontà ed al loro volere. Quest'ultima asserzione, in particolare, pare confutare alcune dottrine ariane che, ricollegandosi alla teoria di Numenio, sostenevano che il solo Padre fosse buono di per sé, mentre il Figlio lo sarebbe stato soltanto per imitazione [12].

È forse in polemica contro l'arianesimo che Dionigi condanna coloro che osano riferire i nomi degni di Dio (qeoprepei§" ejpwnumiva") soltanto ad alcune Persone. Un tentativo di questo tipo sarebbe blasfemo, poiché oserebbe scindere

---

[10] DN 1,5 p. 116,9. L'agg. oJmovqeo" è rarissimo, e, prima di Dionigi, conta solo due attestazioni in Gregorio di Nazianzo: *Or.* 25,17: qeo;n ajnevlh/", oJmovdoulon poiw§n to; oJmovqeon; *Or.* 45,13: genomevnhn o{per to; cri§san, kai; qarrw§ levgein, oJmovqeon. Sarà poi frequente nel Damasceno.

[11] Cf. MT 3,1 p. 146,6: sunai>divou th/§ ajnablasthvsei monh§".

[12] Cf. Numenio, fr. 16 des Places e Asterio il Sofista, fr. 40 Vinzent (M. Vinzent, *Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente*, Leiden 1993). Su tutta la questione cf. anche Atanasio, *Contra Arianos* 3,10,1 ss. e E. P. Meijering, *Athanasius, Die dritte Rede gegen die Arianer*, Amsterdam 1996-1998, vol. I, pp. 84-85.

(ajposcivzein) l'enade più che unificata [13]. A questo proposito bisognerà tenere presente, a mio avviso, che l'accusa di "frazionare" la Trinità era tradizionalmente rivolta contro gli ariani [14]. Anche le citazioni di Gv. 10,30 («io ed il Padre siamo una cosa sola»), Gv. 16,15 («tutto ciò che ha il Padre è mio») e Gv. 17,10 («tutto ciò che è tuo è mio»), proposte in DN 2,1 (p. 124,3 ss.), sono *loci classici* dell'armamentario scritturistico antiariano [15]. Mi pare quindi interessante osservare che il nostro misterioso autore, lasciando trapelare spunti di polemica antiariana, tenga a precisare la propria fede nella eguale divinità e dignità delle Ipostasi divine.

II. DISTINZIONE

La distinzione delle varie predicazioni che la Scrittura applica alla divinità e alle quali gli uomini si devono attenere trae origine da una reale distinzione delle Persone. Dionigi cercherà di rintracciare diverse tipologie di distinzione che sono proprie delle Ipostasi.

1. *Distinzione ipostatica.*

È ben noto come B. Brons abbia presentato l'immagine di un Dionigi pesantemente influenzato dal Neoplatonismo, anche in quanto di più cristiano si possa concepire,

---

[13] DN 2,1 p. 122,12: blasfhmei§ kai; ajposcivzein ajqevsmw" tolma/§ th;n uJperhnwmevnhn eJnavda.

[14] Cf., ad esempio, Atanasio, *Contra Arianos* 1,18,1: miva qeovth" ejsti;n ejn triavdi, kai; miva dovxa th§" aJgiva" triavdo", ka]n scivzein aujth;n eij" diafovrou" fuvsei" tolma§te. Per analoghe espressioni nei cappadoci cf. Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio*, GNO I p. 79,7-8: th;n provcronovn te kai; ajkatavlhpton oujsivan..diascivzein; p. 94,1: th§" ga;r ejkklhsiva" dogmatizouvsh" mh; eij" plh§qo" oujsiw§n diascivzein th§n pivstin; p. 211,4-5: diascivzei th§" tou§ patro;" fuvsew" tou§ monogenou§" th;n oujsivan.

[15] Cf., ad es., ancora una volta Atanasio, *Contra Arianos* 2,54,1 (Gv. 10,30); 3,3,3 (Gv. 10,30); 3,4,4 (Gv. 16,15 + Gv. 17,10); 3,5,2 (Gv. 10,30) etc.

come la teologia trinitaria [16]. In particolare, stando all'analisi del Brons, la formazione più filosofica che teologica del nostro autore lo avrebbe condotto ad alterare alcuni concetti specificamente cristiani. Ad esempio, l'unità divina avrebbe senso solo se contrapposta alla pluralità degli esseri, e quindi avrebbe valore solo *ad extra*. Inoltre, le predicazioni di ciascuna ipostasi non si distinguerebbero da quelle di tutta la divinità, sì che ciascuna Persona potrebbe, da sola, sostituire l'intera divinità [17].

Esaminiamo ora il testo del § 3. Le caratteristiche distinte (diakekrimevna) delle ipostasi sarebbero in particolare il nome e la realtà (o[noma kai; crh§ma) soprasostanziali del Padre, del Figlio e dello Spirito, senza che in ciò si possa introdurre una qualche inversione (ajntistrofhv) o confusione (koinovth"). Lo stesso concetto, certo non casualmente, è applicato da Dionigi, in DN 9,6, a proposito del rapporto fra la causa e il suo effetto, che sono tali da non ammettere reciproca inversione (ajntistrofhv) [18]. Se ne dovrà concludere che con questa espressione metafisica l'Areopagita intende sostenere che, pur nella sua pari dignità ontologica, il Figlio ha nel Padre il proprio principio ontologico (non cronologico), e che, in quanto tale, non può essere scambiato con esso.

Sarà interessante osservare, in questo contesto, l'uso del term. crh§ma, che, a quanto mi consta, non trova paralleli in ambito trinitario. Con un cenno marginale, Y. de Andia ha posto l'accento sul carattere vago del sostantivo, che servirebbe solo da appoggio al seguente aggettivo uJperouvsion [19]. A mio avviso, al contrario, questo insolito uso del sostantivo sarà da ritenere sinonimo di pra§gma, assai più frequente in ambito trinitario, come ad es. in Origene (*Contra Cels*. 8,12: qrhskeuvomen ou\n to;n patevra th§" ajlhqeiva" kai; to;n uiJo;n, th;n ajlhqeivan, o[nta duvo th/§ uJpostavsei pravgmata, e{n de;

[16] Cf. *Gott und die Seienden*…pp. 78-130

[17] *Gott und die Seienden*…pp. 84 ss.

[18] DN 9,6 p. 212,1-4 : ejpi; me;n ga;r tw§n oJmotagw§n dunato;n kai; o{moia aujta; ajllhvloi" ei\nai kai; ajntistrevfein ejfVeJkavtera th;n oJmoiovthta...ejpi; de; tou§ aijtivou kai; tw§n aijtiatw§n oujk ajpodexovmeqa th;n ajntistrofhvn.

[19] Cf. *Henosis*…p. 42 n. 26: «Noter le caractère vague du terme crh§ma qui sert ici seulement d'appui à l'adjectif uJperouvsion»

th/§ oJmonoiva/) e nei Cappadoci (ancora per un es. Basilio, *Epl*. 210,3: oJ ga;r [scil. Sabellio] e}n pra§gma poluprwvsopon levgwn patevra kai; uiJo;n kai; a{gion pneu§ma, kai; mivan tw§n triw§n th;n uJpovstasin ejpeisagovmeno") [20]. È dunque affermata la reale sussistenza delle Persone. Oltre a questa sussistenza, si afferma una concreta distinzione di ruoli all'interno della triade divina, poiché si rifiuta ogni inversione di ruolo (ajntistrofhv) o confusione (koinovth"). Il § 5 conferma questa idea:

> C'è anche una distinzione nelle Scritture soprasostanziali, non solo quella che ho detto, in base alla quale ciascuna delle Ipostasi principio di unità è immiscibile (ajmigw§" i{drutai) e inconfusa (ajsugcuvtw") con le altre nell'unione stessa, ma anche quella per cui i ruoli della generazione divina, al disopra della sostanza (ta; th§" uJperousivou qeogoniva") [21], non si invertono reciprocamente (oujk ajntistrevfei pro;" a[llhla). L'unica fonte della divinità al di sopra della sostanza è il Padre, senza che il Padre sia Figlio o che il Figlio sia Padre [22].

Pare quindi che oltre alla distinzione ipostatica Dionigi riconosca la reale distinzione, all'interno della Trinità, dei ruoli delle ipostasi, sì che l'unica fonte o principio ontologico della divinità è il Padre (movnh phgh; oJ pathvr) e il Padre non può fungere da Figlio né ammette con questo alcuna inversione di ruolo (ajntistrofhv). Si noti, peraltro, che il termine phghv risente fortemente delle metafore di emanazione tipiche del Neoplatonismo [23], e che ritornano, ad esempio, anche negli *Inni* di Sinesio (1,171: paga; pagw§n, ajrcw§n ajrcav; 2,62: ajrcw§n ajrcav / pagw§n pagav) [24]. Tuttavia, l'uso della terminologia neoplatonica e la metafora di

[20] Per altri esempi cfr. Lampe, s.v. p. 1126.

[21] La de Andia, *Henosis*…p. 44, traduce: «les (proprietés) de la Fecondité divine suressentielle ne sont pas interchangeables entre elles»

[22] p. 128,8-11. Mi sono allontanato dalla traduzione di P. Scazzoso.

[23] Cf. S. Gersh, *From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978, pp. 17-26.

[24] Per l'immagine della fonte cf. anche EH 373 c (66,6); Epl. 9, 1104 b (194,1). Y. de Andia, *Henosis*, p. 46 n. 33 riporta il commento dello Scoliasta, che riconduce le immagini ai passi biblici, come Sal. 35,10; Ger. 2,13 etc. Personalmente, preferirei riconoscere l'origine platonica dell'immagine. E il fatto che lo

emanazione non sono per il nostro autore, e non devono oggi essere aprioristicamente considerati come inconciliabili con la teologia cristiana. In altre parole, non è la loro occorrenza in ambito specificamente teologico e cristiano a implicare immediatamente che Dionigi abbia 'deformato' la dottrina della Trinità. Al contrario, a mio avviso, il concetto di distinzione ipostatica e quello di generazione divina paiono abbastanza chiari a Dionigi.

2. *Distinzione economica.*

Anche la distinzione dei ruoli delle Persone divine presso il nostro autore è stata messa in dubbio dalla critica moderna: Esse, secondo alcuni interpreti, non si distinguerebbero in base alla loro azione nei confronti degli esseri distinti da Dio. La distinzione per cui ciascuna delle ipostasi è incommista e inconfusa, dovrebbe essere perciò ricercata entro il loro rapporto reciproco [25].

Riprendiamo da capo il testo del § 3:

e[sti de; au\qi" pro;" touvtw/ diakekrimevnon
hJ kaqV hJma§" jIhsou§ pantelh;" kai; ajnalloivwto" u{parxi"
kai; o{sa th§" katVaujthvn ejsti filanqrwpiva" oujsiwvdh musthvria.

«Oltre a ciò, è una caratteristica distinta la sussistenza totale e immutabile di Gesù nella nostra condizione, e tutti i misteri sostanziali che, secondo essa, sono stati compiuti per amore degli uomini» (pp. 125,21-126,2).

Scoliasta si premuri di indicare l'origine biblica dell'espressione, minimizzandone il carattere neoplatonico, è funzionale al suo scopo di negare la dipendenza del CD da Proclo. Altre occorrenze di metafore emanatiste utilizzate in ambito trinitario sono addotte da S. Lilla, *The Neoplatonic Hypostases*…pp. 175 ss., che suggerisce il confronto con *Enn.* 5,1,6; 5,3,12; 6,9,9 etc. Ad ogni modo, qui come altrove, Dionigi è in grado di assimilare più e più tradizioni, sì che rintracciare 'la fonte' anziché 'le fonti' risulta un'operazione pericolosa e sempre incerta.

[25] Così anche E. Bellini, *Introduzione* a Dionigi Areopagita, *Tutte le Opere*, Milano 1983^2, pp. 28-29.

Nessun dubbio che lo stralcio qui riportato alluda all'Incarnazione. Infatti – osservava già il Brons [26]- con espressioni come kaqV hJma§" o eij" hJma§" Dionigi indica in genere l'assunzione della condizione umana. Ed anche il verbo oujsiovw è comunemente usato dal nostro autore per indicare la discesa della divinità nel mondo delle sostanze [27], cioè l'incarnazione. Essa è quindi caratteristica (diakekrimevnon) del Figlio. E non mi pare che, come invece voleva il Brons, ogni singola ipostasi detenga le proprietà di tutta la Trinità.

Vanno nello stesso senso anche le dichiarazioni del § 6 (130,5 ss.):

diakevkritai de; th§" ajgaqoprepou§" eij" hJma§" qeourgiva" to; kaqV hJma§" ejx hJmw§n oJlikw§" kai; ajlhqw§" oujsiwqh§nai to;n uJperouvsion lovgon
kai; dra§sai kai; paqei§n o{sa th§" ajnqrwpikh§" aujtou§ qeourgiva" ejstin e[kkrita kai; ejxaivreta.
touvtoi" ga;r oJ path;r kai; to; pneu§ma katVoujdevna kekoinwvnhke lovgon.

«È caratteristica distinta del suo agire divino, benigno nei nostri confronti, il fatto che il Logos al di sopra della sostanza assuma da noi, totalmente e veramente, la nostra sostanza, e che agisca e patisca tutto ciò che è specifico e particolare del suo operare umano e divino. A tutto ciò il Padre e lo Spirito non hanno preso parte in alcun modo».

L'incarnazione è dunque caratteristica distinta (diakevkritai) del Logos. Ad essa il Padre e lo Spirito non hanno affatto preso parte se non nella loro conformità di volere (oJmobouliva). Le Persone divine, concepite come autonomamente sussistenti, sono dunque distinte non solo *ad intra*, a motivo della generazione (che non ammette inversione di ruolo), ma anche *ad extra*, poiché determinate attività sono specifiche di una ipostasi e non delle altre. Si tratta, quest'ultima, di una distinzione 'economica', che pone in luce come Dionigi avesse chiara la distinzione ipostatica nonostante la terminologia e le metafore di origine neoplatonica.

---

[26] *Gott und die Seienden*…pp. 53ss.

[27] Cf. DN 2,9 (133,8): ajndrikw§" aujto;n oujsiwqh§nai; DN 2,10 (135,3): ajlhqw§" oujsiwvqh kai; ajnh;r oJ uJpevrqeo" ejcrhmavtisen; MT 3,1 (146,7-8): oJ uJperouvsio" jIhsou§" ajnqrwpofui>kai§" ajlhqeivai" oujsivwtai.

Il fatto che i nomi divini esaminati nel corso del trattato vengano attribuiti a tutte e tre le Ipostasi, in sostanza, non può essere considerato una prova per concludere che l'Areopagita distinguesse le Ipostasi solo *ad intra*.

III. UNIONE E DISTINZIONE

1. *Unione e distinzione nelle ipostasi*.

In DN 2,1 (p. 122,13) la Trinità è chiamata, con una terminologia che armonizza la tradizione platonica e quella patristica, col nome di "enade più che unificata" (uJperhnwmevnh eJnav"). Eppure la Scrittura applica degli attributi ora alla divinità intera, ora ad una sola delle ipostasi: ta; me;n hJnwmevnw" paradivdwsi, ta; de; diakekrimevnw" (p. 125,6). Il concetto è presente anche in CH 7,4 (p. 32,8-9), ove si sostiene che la divinità è monade ed enade dalle tre ipostasi (monav" ejsti kai; eJna;" trisupovstato"). Quest'idea, come è stato giustamente osservato [28], fa parte di una lunga tradizione ecclesiastica, e in particolare di ispirazione origeniana [29]. Anche in questo caso, dunque, il modello procliano, che pure ha in qualche modo agito, è stato riutilizzato in armonia con una ormai secolare tradizione teologica cristiana.

All'interno delle ipostasi si avrebbe inoltre distinzione inseparata e unione inconfusa. Ora, è merito di S. Lilla e Y. de Andia l'aver chiarito alcuni dei precedenti dionisiani in

---

[28] Cf. I. Perczel, *God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Perì Archôn*, in *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th. International Origen Congress, Pisa 27-31 August 2001*, ed. by L. Perrone, P. Bernardino e D. Marchini, vol. II, Leuven 2003, pp. 1193-1209, in particolare le pp. 1197-1198; da questo interessante articolo sono tratti gli esempi qui di seguito.

[29] Origene, *Princ*. 1,1,6: «uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte monav", et ut ita dicam eJnav", et mens ac fons ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est».Eusebio, *Dem. Ev*. 4,6,1: katav te to;n th§" monavdo" kai; eJnavdo" ajriqmovn; Evagrio Pontico, *Lettera sulla fede* 2,41-42; Didimo il cieco (?), *De Trin*. 1,15,60: to; eJnadiko;n h[toi monadiko;n th§" patrikh§" qeovthto".

merito a queste asserzioni [30]. In particolare, il modello di unione e contemporanea distinzione sarebbe stato fornito dalla modalità di unione che si ha negli intelligibili così come sono descritti nel *Commento al Parmenide* di Proclo:

> Socrate è risalito al'ipotesi più perfetta a proposito della comunione delle speci (peri; th§" koinwniva" tw§n eijdw§n) dicendo che esse sono tutte mescolate. Infatti, in quelle realtà divine esistono al tempo stesso un'unione inconfusa (e{nwsin ajsuvgcuton) e una distinzione senza separazione (diavkrisin ajdiaivreton), sì che esse sono le une nelle altre (ejn ajllhvloi" h/\) e conservano la loro purezza. Egli dunque ammira colui che può dimostrare ciò, cioè il modo in cui le speci intelligibili sono unite e distinte (h{nwtai kai; diakevkritai) e quello in cui non perdono la loro immiscibile purezza a causa dell'unione, né la divina comunione a causa della distinzione, ma sono al tempo stesso distinte ed unite (diakevkritai a{ma kai; sugkevkritai) grazie al legame dell'amabile Amore: «Il quale – come dice l'oracolo – si slanciò per primo dall'intelletto, vestendo di fuoco il suo fuoco, che lega, per mescolare i crateri fontali, aggiungendovi il fiore del suo proprio fuoco» [31].

Al modello dell'unione e distinzione delle speci intelligibili si sarebbe aggiunto quello costituito dalle enadi:

---

[30] Cf. S. Lilla, in Aa. Vv., *Storia della teologia. 1. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, a cura di E. Dal Covolo, Bologna 1995, cap. 9, *L'Oriente greco: dai Cappadoci allo Ps. Dionigi l'Areopagita*, p. 330; Id., *The Neoplatonic Hypostases*..., p. 187; Y. de Andia, *Henosis*…pp. 50-60.

[31] *In Prm*. 768,34-769,13 Cousin. L'oracolo è ovviamente l'oracolo caldaico, 42,1-2 des Places. Si veda anche *In Prm*. 749,38-39: h{nwtai ejkei§na [scil. ta; nohta;] ajsugcuvtw" kai;...diakevkritai pavlin ajdiairevtw"; *In Prm*. 753,27-754,6: diakevkritai a[ra ajllhvlwn...dei§ dh; ou\n pollw/§ provteron ejn ejkeivnoi" ta; ei[dh mevrh o[nta tou§ eJno;" nou§ cwrei§n diVajllhvlwn kai; ei\nai ejn ajllhvloi"; *In Prm*. 757,4-8: h{nwtai a[ra ajllhvloi" ta; ei[dh, kai; diakevkritai ajpVajllhvlwn: i[dion gou§n ejsti tou§to tw§n ajswmavtwn eijdw§n, to; kai; cwrei§n diVajllhvlwn ajsugcuvtw" kai; diakekrivsqai ajpVajllhvlwn ajdiakrivtw".

È presente in esse [scil. le enadi], come abbiamo detto, sia l'unione che la distinzione. Parmenide si preoccupava di mostrare tutta la loro processione a partire dall'enade trascendente (ajpo; th§" ejxh/rhmevnh" eJnavdo"), e prese come ipotesi il suo uno, cioè l'uno che è contemplato negli esseri, e lo esaminò ora come uno, ora in quanto partecipato. Egli conserva il punto di partenza , esaminandolo sotto più punti di vista, e muta la conclusione, sì che tramite l'identità della premessa si mostra l'unione delle divine enadi: qualsiasi di esse consideri, la trovi uguale alle altre, poiché sono tutte l'una nell'altra e sono radicate nell'Uno (pa§sai ga;r ejn ajllhvlai" eijsi kai; ejnerjrJivzontai tw/§ eJniv)… e ciascuna di esse è enade ed è uno per l'inconfusa unione con l'Uno (di; th;n pro;" to; e}n ajsuvgcuton e{nwsin) [32].

Oltre al precedente procliano, S. Lilla e Y. de Andia [33] suggeriscono il confronto col trattatello sulla distinzione fra la sostanza e l'ipostasi, attribuibile a Gregorio di Nissa e falsamente inserito nel *corpus* delle epistole di Basilio (n. 38,4) [34]:

Si coglie in loro, in un certo modo, inesprimibile e inconcepibile (a[rrhto" kai; ajkatanovhto") sia la comunione sia la distinzione (kai; hJ koinwniva kai; hJ diavkrisi") senza che la diversità delle ipostasi rompa la continuità della natura né che la comunione secondo l'essenza elimini la specificità dei caratteri distintivi (ou[te th§" tw§n uJpostavsewn diafora§" to; th§" fuvsew" sunece;" diaspwvsh" ou[te th§" kata; th;n oujsivan koinovthto" to; ijdiavzon tw§n gnwrismavtwn ajnaceouvsh"). Ma non stupirti se diciamo che la stessa cosa è sia unita sia distinta, e se concepiamo in un certo modo, come in un enigma, una nuova e straordinaria distinzione unita e unità distinta (kainh;n kai; paravdoxon diavkrisivn te sunhmmevnhn kai; diakekrimevnhn sunavfeian). [trad. di M. Forlin Patrucco].

[32] *In Prm*. 1049,37-1050,17.

[33] Cf. S. Lilla, *The Neoplatonic Hypostases*..., p. 158; *Henosis*…pp. 56-58.

[34] Cf. M. Forlin Patrucco (cur.), *Basilio di Cesarea, Le lettere*, Corona Patrum, Torino 1983, pp. 407-408; R. Hübner, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 463-490.

Il confronto, opera già di C. Pera e quindi di Y. de Andia, aiuta certamente nella comprensione dei presupposti trinitari e dell'autonomo contributo di Dionigi. Tuttavia in questo caso, come in altri che avremo modo di osservare, sarebbe a mio avviso improprio considerare l'epistola pseudobasiliana come 'la fonte unica' della dottrina dionisiana dell'unione e contemporanea distinzione delle Persone divine. L'opera di Dionigi presuppone infatti una molteplicità di fonti, che vengono riutilizzate e combinate con una abilità davvero sorprendente.

Il concetto di unione e distinzione, ad esempio, è enunciato anche da Atenagora, secondo il quale i cristiani sono consolati dalla conoscenza del vero Dio e del Logos che da lui deriva, dell'unità del Figlio col Padre, della comunione del Padre col Figlio, dello Spirito, della unione e distinzione di queste persone (tiv" hJ tou§ paido;" pro;" to;n patevra eJnovth", tiv" hJ tou§ patro;" pro;" to;n uiJo;n koinwniva, tiv to; pneu§ma, tiv" hJ touvtwn e{nwsi" kai; diaivresi" eJnoumevnwn) [35].

Inoltre, il commento di C. Pera, per lo più (ed indebitamente) trascurato dagli studiosi di Dionigi, suggerisce altri due interessanti termini di confronto, tratti dalle *Orazioni* di Gregorio di Nazianzo [36]. Nell'*Or*. 28,1 troviamo infatti la tradizionale invocazione a Dio: «poniamo in testa di questo discorso il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che ne sono l'argomento: che il primo ci sia benevolo, che il secondo cooperi con noi, che il terzo ci ispiri, o piuttosto che dall'unica divinità ci venga un'unica illuminazione, distinta nell'unione ed unita nella distinzione, il che è davvero incredibile (mivan ejk th§" mia§" qeovthto" genevsqai th;n e[llamyin, eJnikw§" diairoumevnhn kai; sunaptomevnhn diairevtw", o} kai; paravdoxon)» [37]. Inoltre, nell'orazione 39,11 [38], Gregorio spiega che in Dio

[35] *Leg*. 12 p. 45,15-18 Marcovich. Anche Y. de Andia, *Henosis*…p. 57 n. 59, mostra di conoscere il parallelo, ma non pare considerare il carattere tradizionale del concetto, come invece a me pare che si possa fare.

[36] Cf. C. Pera, *Sancti Thomae Aquinatis in librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Taurini-Romae 1950 p. 49.

[37] SChr. 250 p. 100,15. Da notare, se non mi sbaglio, lo stretto legame fra l'orazione e la lettera pseudobasiliana che si è osservata sopra: anche qui, infatti, si nota la paradossalità dell'unione e distinzione, espresse coi termini diavkrisi" e sunavfeia. I paralleli erano già stati suggeriti da S. Lilla, in Aa. Vv., *Storia della teologia*..., p. 308 e n. 392; p. 306 n. 379.

c'è distinzione senza divisione e unione che conserva la distinzione (diairei§tai ajdiairevtw", i{nV ou{tw" ei[pw, kai; sunavptetai dih/rhmevnw"). La divinità è Uno in Tre (e}n ga;r ejn trisi;n hJ qeovth") e l'Uno sono i Tre nei quali c'è la divinità, o per meglio dire che sono la divinità. Eccedendo il numero di tre ipostasi o ammettendone una sola, secondo Gregorio, si cade negli errori rispettivamente dei pagani o dei giudei: «Gli eccessi e le omissioni le ometteremo, senza fare dell'unità una confusione né della divisione una separazione (ou[te th;n e{nwsin suvgcusin ejrgazovmenoi ou[te th;n diaivresin ajllotrivwsin)». Poco dopo, nel § 12, si precisa che le espressioni 'da cui', 'tramite cui' e 'in cui' non separano le nature (mh; fuvsei" temnovntwn) ma caratterizzano le proprietà dell'unica ed inconfusa natura (mia§" kai; ajsugcuvtou fuvsew" ijdiovthta")[39].

La dottrina di Dionigi in merito all'unione e alla distinzione divina, dunque, presuppone non solo la dottrina delle enadi procliane unite e inconfuse, e non solo il trattato di Gregorio di Nissa *Sulla differenza fra la sostanza e l'ipostasi*, ma anche le orazioni teologiche del Nazianzeno. Con ciò si precisa meglio il debito del nostro autore non solo nei confronti di Proclo e del Nisseno (precedente, quest'ultimo, in parte sopravvalutato da alcuni studiosi come punto di riferimento per Dionigi), ma anche di Gregorio di Nazianzo.

Ne consegue un'ultima osservazione. Y. de Andia osservava che la teologia di Basilio oppone da una parte la proprietà (ijdiovth") delle Ipostasi e dall'altra la loro comunione (koinwniva), mentre quella di Dionigi è basata sulla dialettica fra l'unione (e{nwsi") e la distinzione (diavkrisi")[40]. Certamente, l'influsso di Proclo deve aver pesato non poco sul pensiero dionisiano. Tuttavia, i germi di una teologia basata sull'unione e distinzione sono a mio avviso già presenti nel testo del Nazianzeno (SChr. 358 p. 172,22: ou[te th;n e{nwsin suvgcusin ejrgazovmenoi, ou[te th;n diaivresin ajllotrivwsin). Mi pare

---

[38] SChr. 358 p. 172,18 ss.

[39] SChr. 358 p. 172, 30 ss.

[40] Cf. Y. de Andia, *Henosis*…pp. 60-61. Mi pare che la studiosa francese abbia colto nel segno: lo schema unione/distinzione è attivo in un gran numero di passi: cf. DN p. 126,4; 126,8-10; 127,7; 128,14-15; 130,14; 135,16; 137,5-6. Torneremo su questo aspetto al termine del capitolo sul divino amore.

dunque, se non erro, che si profili qui un procedimento che ritroveremo più volte in atto nelle opere dionisiane, ovvero il recupero, attraverso la filosofia di Proclo, di elementi già familiari alla teologia cristiana, e in particolare dei Cappadoci.

2. *Pericoresi.*

Prendiamo ora in esame il testo di DN 2,4: «Per esempio, nell'unione divina, cioè nella soprasostanzialità, è unita e comune alla Trinità, principio di unità, la sussistenza sovressenziale [41], la Divinità superiore alla divinità, la Bontà superiore alla bontà, l'identità al di là di tutto dell'intera proprietà che è al di là di tutto [42], l'unità che supera ogni principio che unifica, l'ineffabilità, la polionimia, l'inconoscenza ed il carattere perfettamente intellettuale, l'affermazione di tutto, la negazione di tutto, l'essere al di sopra di ogni affermazione e negazione, la permanenza e collocazione reciproca, se così si può dire, delle ipostasi, principio di unità, totalmente unita oltre ogni unione e non confusa in alcuna parte (hJ ejn ajllhvlai", eij ou{tw crh; favnai, tw§n eJnarcikw§n uJpostavsewn monh; kai; i{drusi", oJlikw§" uJperhnwmevnh kai; oujdeni; mevrei sugkecumevnh)» [43]. L'espressione troverebbe inoltre conferma nel testo di MT 3,1 (p. 146,6): th§" ejn aujtw/§ kai; ejn eJautoi§" kai; ejn ajllhvloi" sunai>divou th/§ ajnablasthvsei monh§" ajpomemevnhken ajnekfoivthta.

Nella trattazione precedente si è già osservata l'origine del concetto dionisiano di unione e contemporanea distinzione delle Persone. Si prenda ora in esame l'espressione relativa alla permanenza e compenetrazione reciproca delle Persone (hJ ejn ajllhvlai"..monh; kai; i{drusi"). Come hanno fatto osservare B. Brons e quindi Y. de Andia [44], nonostante l'assenza del termine tecnico (che, per quanto mi

[41] Traduco col term. 'sussistenza' il gr. u{parxi"; meno bene, a mio avviso, fa lo Scazzoso, che traduce «Sostanza soprasostanziale».

[42] In gr. hJ pavntwn ejpevkeina th§" ejpevkeina pavntwn o{lh" ijdiovthto" tautovth". Ma il testo greco è a dir poco enigmatico.

[43] pp. 126,14-127,4; trad. Scazzoso con modifiche.

[44] Cf. B. Brons, *Gott und die Seienden*…p. 91 n. 73; p. 104 n. 144; Y. de Andia, *Henosis*...pp. 43 ss.

risulta, non viene mai usato prima del Damasceno), Dionigi sta qui facendo riferimento alla reciproca compenetrazione delle Persone divine (pericoresi o circumincessio). Sempre grazie ad alcune osservazioni di Y. de Andia [45], si è ormai sicuri che dietro le parole «se così si può dire» (eij ou{tw crh; favnai), che tradiscono un certo imbarazzo da parte del nostro autore, si celano delle espressioni e concetti di chiara origine neoplatonica [46]. Infatti, nei passi precedenti tratti dal *Commento al Parmenide* di Proclo [47], si è visto come, per lo scolarca di Atene, le enadi, fra loro unite e distinte, si compenetrano (ejn ajllhvlai" h/\; ejn ajllhvlai" eijsi) [48]. Di qui la conclusione cui giunge Y. de Andia: «La teoria procliana delle enadi ha dunque servito da modello per la riflessione trinitaria di Dionigi l'Areopagita» [49].

Ora, sia chiaro: il confronto istituito dalla studiosa francese non è errato né fuori luogo, perché senza dubbio i concetti e la terminologia di Proclo relativi alle enadi tornano nella teologia trinitaria dionisiana. Tuttavia, quest'ultima non ha concepito le Persone divine come corrispondenti *sic et simpliciter* delle enadi, ma ha liberamente riutilizzato concetti ed espressioni propri della filosofia di Proclo, relativi anche ad altre entità metafisiche.

È ben noto, grazie a studi ancora recenti, che Proclo considera l'ontologia come parte derivata dalla henologia [50]. Con Saffrey-Westerink e G. Reale possiamo concludere che «la struttura delle enadi è dunque costantemente definita per analogia con quella delle forme» [51]. Ne risulta che «le enadi divine sono il corrispondente esatto, a livello henologico, di quello che le idee sono a livello ontologico, e fra le due gerarchie sussiste una corrispondenza perfetta di ciasun termine della prima con quello della seconda» [52].

---

[45] *Henosis*…p. 43 n. 29; p. 49.

[46] Cf. anche, ad es., p. 132,2 e p. 134,2-3.

[47] *Comm. in Prm*. 768,34 ss.; 1049,37 ss.

[48] *Comm. in Prm*. 769,1; 1048,11.

[49] Cf. Y. de Andia, *Henosis*…p. 52, e, prima di questa studiosa, S. Lilla, in Aa. Vv., *Storia della teologia*..., p. 330; *The Neoplatonic Hypostases*..., p. 187.

[50] Cf. H. D. Saffrey e L. G. Westerink, *Proclus, Théologie Platonicienne*, livre III, Paris 1978 p. LVIII; il giudizio è fatto proprio anche da G. Reale nel saggio introduttivo a *Proclo Licio Diadoco, I Manuali*, Rusconi, Milano 1985 pp. CXXXIV-CXXXV.

[51] H. D. Saffrey, L. G. Westerink, *Théologie Platonicienne*… p. LXIX; G. Reale, *I Manuali*… p. CXLI.

[52] G. Reale, *I Manuali*…p. CXXXVIII.

È per questa ragione che alla compenetrazione reciproca delle enadi corrisponde quella delle idee. La dimostrazione di questa dottrina è addotta nel teorema n. 176 degli *Elementi di Teologia* [53]:

> *Tutte le idee di natura intellettiva sono sia le une nelle altre, sia ciascuna in sé distinta* (ejn ajllhvloi" eijsi; kai; kaqV auJtw/§ e{kaston).
>
> Se infatti ogni intelletto è indivisibile e la pluralità in esso contenuta è unificata a causa dell'indivisibilità intellettiva, le idee, essendo tutte contenute in un'unità indivisa, si trovano unificate le une alle altre in una compenetrazione totale (h{nwtai ajllhvloi", kai; foita/§ pavnta dia; pavntwn), per cui ciascuna interseca tutte le altre; dall'altro lato, se tutte, per quanto riguarda la modalità del loro essere, sono immateriali e incorporee, non possono fondersi mescolandosi fra loro (ajsuvgcuta ejsti pro;" a[llhla); ciascuna separatamente custodisce puro il proprio carattere e permane ciò che è.
>
> La proprietà delle idee intellettive di non potersi fondere insieme è dimostrata dal valore individuante della partecipazione nei partecipanti, che partecipano di ciascuna idea in modo distinto. Se infatti i partecipati non fossero distinti e separati fra loro, neppure i loro partecipanti parteciperebbero di ciascuno in modo distinto, ma si avrebbe a maggior ragione una fusione indistinta (ajdiavkrito" suvgcusi") in quelli che sono esseri più manchevoli, in quanto inferiori di grado. Donde infatti avrebbe origine la distinzione, se le realtà che danno loro l'esistenza e la perfezione sono indistinte e fuse insieme (ajdiakrivtwn o[ntwn kai; sugkecumevnwn)?
>
> Il carattere unificato delle idee è comprovato a sua volta dalla sostanza indivisa e dall'essenza unitaria di ciò che le racchiude. Gli esseri infatti la cui esistenza è immanente in un principio indiviso ed unitario, dal momento che esistono nel medesimo modo indivisibile (come infatti si potrebbe dividere ciò che è uno e indivisibile?), formano un insieme unico e sono gli uni negli altri, in una totale compenetrazione reciproca che esclude qualsiasi dimensione (oJmou§ ejsti kai; ejn ajllhvloi", o{la diV o{lwn foitw§nta ajdiastavtw"). Infatti ciò che li contiene non ha estensione; non capita, come in ciò che ha estensione, che una parte sia in un luogo, una parte in un altro, ma tutto costituisce un unico insieme in ciò che è uno e indiviso; di conseguenza le idee sono anche le une nelle altre.

[53] Su questo parallelo cf. anche S. Lilla, in Aa. Vv., *Storia della teologia*..., p. 330 e n. 634.

Tutte le idee di natura intellettiva esistono sia le une nelle altre in modo unitario, sia ciascuna separata e distinta (ejn ajllhvloi" ejsti;n hJnwmevnw" kai; cwri;" e{kaston diakekrimevnw"). Se poi uno avesse bisogno, dopo queste dimostrazioni, anche di esempi, pensi ai temi oggetto di contemplazione presenti in una sola anima, i quali appunto, trovandosi tutti nella medesima essenza priva di dimensioni, sono sia uniti tra loro (ciò che è privo di dimensioni, infatti, non possiede secondo un'estensione nello spazio ciò che contiene, ma senza estensione e in modo indiviso) sia distinti: l'anima infatti li produce tutti limpidamente distinti, ciascuno separatamente, senza mettere nessuno da parte allontanandolo dagli altri. Ora, se essi non fossero distinti per la loro costituzione permanente ed eterna, non li renderebbe distinti neppure l'attività dell'anima. [trad. di C. Faraggiana].

È noto come fra le strutture di pensiero proprie del platonismo, anche anteriore a Plotino, vi fosse quella costituita da una terna di termini «che si implicano e si presuppongono reciprocamente, e che non si distinguono che per la predominanza, in ciascuno, di un termine sugli altri» [54]. Anche Agostino, solo per fare un esempio, utilizzerà questa struttura concettuale ternaria come immagine della Trinità cristiana [55].

Una delle più compiute applicazioni di questa strategia concettuale è costituita, per quanto concerne Proclo, dal teorema n. 197 degli *Elementi di Teologia*:

Ogni anima è un essere dotato di potere vitale e conoscitivo, è vita dotata di essere e di potere conoscitivo, è conoscenza in quanto essere e vita; tutti questi caratteri sono in essa simultaneamente, quello concernente l'essere, quello vitale, quello conoscitivo, si compenetrano essendo ciascuno in tutti e ciascuno esiste distinto dagli altri due (kai; pavnta ejn pa§si kai; cwri;" e{kaston).

Se infatti l'anima è termine mediano fra le forme indivisibili e quelle che si dividono associandosi a un corpo, né la sua indivisibilità è di livello pari a quella di tutti gli esseri

[54] Cf. P. Hadot, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Les sources de Plotin. Entretiens Hardt*, t. V, Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 105-141. La citazione qui addotta si legge a p. 127.

[55] P. Hadot, *Être, vie, pensée*…p. 124, suggerisce il confronto con *Civ. Dei* 11,26. A questa struttura, immagino, sarà da ricondursi anche la triade *esse – nosse – velle* utilizzata come immagine della Trinità: cf. *Conf.* 13,11,12; *De Trin.* 10,11,18; di grande interesse, a mio avviso, è la strategia concettuale messa in atto in *De Trin.* 9,5,8: *at in illis tribus, cum se novit mens et amat se manet trinitas: mens amor notitia, et nulla commixtione confunditur quamvis et singula sint in semetipsis et invicem tota in totis.*

intellettivi, né la sua divisibilità è pari a quella degli esseri dotati di un corpo. Mentre negli esseri corporei essere, vita e conoscenza si trovano distinti, questi sono nelle anime in modo indivisibile, unitario e incorporeo e costituiscono tutti un unico insieme a causa della loro immaterialità e indivisibilità; d'altra parte, nella totalità degli esseri intellettivi essi formano un'unità, mentre nelle anime risultano distinti e divisi. Tutti e tre sono quindi nell'anima, sia come un unico insieme sia distinti. E, se tutti e tre sono insieme e costituiscono un'unità indivisa, si compenetrano vicendevolmente; se poi sono pure separati, risultano a loro volta distinti in modo tale da non confondersi (eij de; oJmou§ kai; ejn eJni; pavnta ajmerei§, diVajllhvlwn pefoivthke: kai; eij cwri;", dih/vrhtai pavlin ajsugcuvtw"); sicché ciascuno costituisce un'unità singola (ejfV eJautou§ e{kaston) e al tempo stesso si compenetrano reciprocamente secondo la modalità del tutto in tutto (pavnta ejn pa§si).

Infatti nell'essere sono contenute la vita e la conoscenza: se così non fosse, bisognerebbe ammettere che nessun'anima conosce se stessa, se è vero che l'essere privo di vita è in se stesso privo anche di conoscenza. Nella vita sono contenuti l'essere e la conoscenza: infatti la vita priva di essere e la vita senza conoscenza hanno proprietà che si addicono alle vite immerse nella materia, le quali né possono conoscere se stesse né sono esseri puri. Infine, la conoscenza priva di essere e di vita non ha sussistenza, perché ogni conoscenza è propria di un conoscente dotato di vita e che possiede di per se stesso un essere. [trad. di C. Faraggiana].

Un ulteriore interessante esempio di compenetrazione può essere desunto da un passo della *Teologia Platonica* (4,28). Il capitolo è dedicato alla descrizione del mondo intelligibile-intellettivo. Riprendendo l'argomentazione di *Theol. Pl.* 3,24 [56], ove si era descritta la prima triade intelligibile come formata dall'Uno, dall'essere e dalla relazione fra i due (ajmfoi§n scevsi"), Proclo precisa:

Il primissimo numero prende sussistenza, in continuità, a partire da questa classe di dèi, e, generato in maniera analoga alla prima triade degli intelligibili, procede chiaramente da questa. Perciò anche Parmenide, cominciando i suoi ragionamenti a proposito del numero, ci riporta alla memoria la prima ipotesi, tramite la quale dà vita all' uno-che-è, dicendo

[56] Cf. *Theol. Pl.* vol. III p. 85,17 ss. Saffrey-Westerink. Il confronto è suggerito dagli stessi autori, vol. V p. 176 n. 5.

che l'uno partecipa dell'essere e l'essere dell'uno, pensando, e giustamente, che questa triade prenda sussistenza come quella. Essendo infatti intelligibile ed intellettiva, in quanto ottiene un ordine intelligibile fra gli intellettivi, procede dalla sommità degli intelligibili; in quanto, però, prima fra gli ordini intellettivi, procede a partire <dal limite inferiore> intellettivo degli intelligibili [57]. Tuttavia, nel caso di questa triade intelligibile (ejpi; me;n th§" triavdo" ejkeivnh" th§" nohth§"), l'uno appartiene all'essere e l'essere all'uno, per la loro unione ineffabile ed occulta e perché essi hanno la loro sussistenza l'uno nell'altro (dia; th;n a[fraston aujtw§n kai; kruvfion e{nwsin kai; th;n ejn ajllhvloi" uJpovstasin). Al contrario, nella triade intelligibile e intellettiva, l'alterità che si manifesta come immagine della potenza nascosta in essa ed ineffabile, e manifestando la propria attività, distingue l'uno dall'essere e l'essere dall'uno, e fa procedere ciascuno di essi in molteplicità distinte, ed a questo modo genera la totalità del numero. Per questo il numero è assolutamente distinto dalla molteplicità, e negli intelligibili si ha la molteplicità, negli intellettivi il numero. Lì infatti il numero è in maniera casuale, mentre negli intellettivi la molteplicità esiste secondo la partecipazione. In quel caso la distinzione sussiste in maniera intelligibile, mentre in questo l'unione sussiste in maniera intellettiva (*Theol. Pl.* 4,28 pp. 82,12-83,12 Saffrey-Westerink).

Si noti, fra l'altro, come l'espressione di Proclo relativa alla compenetrazione dell'essere e dell'uno sia fedelmente ripresa dalla definizione dionisiana della pericoresi (hJ ejn ajllhvlai"..tw§n eJnarcikw§n uJpostavsewn monh; kai; i{drusi"), sì che, se ci si vuole limitare alle consonanze verbali, il precedente più prossimo per l'idea di circumcessione non è tanto la dottrina delle enadi quanto la compenetrazione reciproca dell'uno e dell'essere. Sarebbe tuttavia errato, a mio avviso, voler vedere in questo passo la 'fonte' dell'esposizione dello Ps. Dionigi.

Esposti i passi paralleli, si pone il problema della loro interpretazione. È ben noto, infatti, come nel corso degli anni la critica abbia più volte tentato di stabilire delle corrispondenze fra le realtà metafisiche di Proclo e gli elementi dell' 'universo' di Dionigi. I. P. Sheldon-Williams, ad esempio, ha ipotizzato l'analogia fra le enadi di

[57] Leggo, con Saffrey-Westerink, ajpo; th§" noera§" tw§n nohtw§n ***. La lacuna, come suggeriscono gli autori, sarà da integrarsi con <ajpoperatwvsew"> o <teleuth§">.

Proclo e gli angeli di Dionigi [58]. Al contrario, Y. de Andia, come si è osservato sopra, ha considerato la dottrina di Proclo delle enadi come 'il modello' di quella della Trinità nello ps. Dionigi. Il punto d'appoggio per questa ipotesi, si è visto, è stato individuato nella somiglianza fra la dottrina della pericoresi e quella della compenetrazione, così come è esposta nel *Commento al Parmenide*. A mio avviso, però, il desiderio di trovare 'l'equivalente' dionisiano di questa o quella realtà della metafisica di Proclo non può che portare ad un'impasse. Ed infatti il passo in cui Dionigi espone la dottrina della pericoresi può essere accostato anche alla teorizzazione di Proclo sulle idee, alla dottrina della compenetrazione fra i costituenti della celebre triade procliana essere-vita-pensiero, ed a quella della compenetrazione fra uno ed essere nella prima triade intelligibile. Le Persone divine di Dionigi, in sostanza, presentano delle analogie con numerose realtà metafisiche di Proclo, senza però che alcuna di esse ne possa essere considerata 'il corrispondente'. Ciò avviene perché il nostro misterioso autore, che possiede un'ottima conoscenza degli scritti dello scolarca di Atene, e che non è un semplice plagiario delle opere del proprio predecessore, tiene conto di numerosi luoghi procliani e non si limita a trasferire 'con movimento rigido' gli elementi del sistema neoplatonico all'interno della teologia cristiana. Al contrario Dionigi, leggendo i passi che si sono elencati sopra, ne avrà enucleato la struttura logica che li informa, cioè quella della terna di realtà immateriali che si compenetrano a vicenda pur restando reciprocamente distinte; e, analogamente a quanto aveva già fatto Agostino, avrà pensato che questa struttura fosse la più idonea ad esprimere il mistero della Trinità. Ma la Trinità, che pure è ripensata da Dionigi sulla base di questa strategia concettuale, non può essere identificata semplicemente né con le enadi, né con le idee, né con la triade procliana né con la prima triade intelligibile di Proclo. La Trinità è la Trinità e nient'altro.

[58] I. P. Sheldon-Williams, *Henads and Angels: Proclus and the ps. Dionysius*, «Studia Patristica» XI (TU 108), ed. F. L. Cross, Berlin 1972, pp. 65-71, ed in particolare p. 69: «First of all, in Proclus it is a doctrine primarily about the henads, for it is universally applicable only because of the universality of the henads themselves. In the Ps. Dionysius it is a doctrine primarily about the angels and its universal application is a consequence of the fact that the Ecclesiastical Hierarchy is an image of the Celestial.»

Come ultima osservazione, sulla scia di S. Lilla [59], si potrà tenere presente che l'esposizione di Dionigi lascerà il suo indelebile influsso sulla teorizzazione posteriore, a cominciare da Giovanni Damasceno (*Exp. fidei* 1,14 p. 42,12 ss. Kotter): hJ ejn ajllhvlai" tw§n uJpostavsewn monhv te kai; i{drusi": ajdiavstatoi ga;r au|tai kai; ajnekfoivthtoi ajllhvlwn eijsi;n ajsuvgcuton e[cousai th;n ejn ajllhvlai" pericwvrhsin, oujc w{ste sunaleivfesqai h] sugcei§sqai, ajllV w{ste e[cesqai ajllhvlwn. Il Damasceno, riprendendo chiaramente l'espressione dionisiana, e formando, sulla base di essa, il termine tecnico pericwvrhsi", giungerà così alla compiuta formulazione concettuale e lessicale della circumcessione.

3. *Come le luci di lampade…*

Riprendiamo adesso il passo di DN 2,4 immediatamente seguente a quello appena esaminato (p. 127,4 ss.): «Come le luci delle lampade, per usare esempi sensibili e familiari, che sono in una sola casa e tutte sono reciprocamente compenetrate (o{la ejn ajllhvloi" o{loi" ejsti) mantengono intatta e inalterata la distinzione reciproca (th;n ajpV ajllhvlwn ijdikw§" uJfistamevnhn e[cei diavkrisin) che sussiste con le sue proprietà unite nella distinzione e distinte nell'unione. E noi vediamo infatti che, se in una casa ci sono più lampade, le luci di tutte si uniscono in una luce sola ed effondono una sola luce indivisibile, e nessuno, penso, potrebbe distinguere la luce di questa lampada da quella delle altre, perché l'aria contiene tutte le luci, né vedere una luce senza vedere l'altra, essendo tutte mescolate in tutte senza confusione (o{lwn ejn o{loi" ajmigw§" sugkekramevnwn)» (trad. Scazzoso).

Il passo relativo all'esempio delle lampade è stato studiato a fondo da Y. de Andia [60], alla quale va il merito di aver istituito il paragone col *Commento al Timeo* di Proclo.

[59] *The Neoplatonic Hypostases*…p. 158. Per ulteriori informazioni cf. A. Deneffe, *Pericoresis, circumincessio, circuminsessio. Eine terminologische Untersuchung*, ZKTh 47 (1923), pp. 497-532.

[60] *Henosis*…pp. 53-55.

Egli espone in quel punto la dottrina di Siriano relativa alla mistione di entità immateriali, per la quale si ha unione e contemporanea distinzione (e{nwsin te kai; diV ajllhvlwn cwvrhsin) [61]. Ebbene, per spiegare questo tipo di mistione, Proclo ricorre all'esempio della luce delle lampade:

> Infatti molte lampade, che pure producono una sola luce (ta; te ga;r polla; fw§ta e}n poiou§nta fw§") restano comunque inconfuse (o{mw" ajsuvgcuta diamevnei), ed i molteplici principi creativi (lovgoi), pur essendo insieme (oJmou§ o[nte") sono reciprocamente distinti (diekrivqhsan ajpV ajllhvlwn) in base alla diversa costituzione fisica, e le scienze molteplici, compenetrandosi a vicenda (ejn ajllhvlai" ou\sai), sono anche reciprocamente non mescolate (ajmigei§" eijsi pro;" ajllhvla") [62].

L'esempio addotto dalla de Andia è certo di grande aiuto per la comprensione della formazione del pensiero dionisiano. Non mi pare però che lo si possa considerare, in maniera esclusiva, come «la fonte» dell'Areopagita [63].

L'esempio cui ricorrono Proclo e Dionigi, infatti, è riconducibile alla tipologia che si basa sulla 'terminologia della luce'. Questa terminologia, nel caso degli autori cristiani, ha origine chiaramente scritturale (ad es. Gv. 1,9; 3,19-21; 1 Gv. 1,5 etc.). Tuttavia,

---

[61] p. 254,1-4 Diehl. Si ha qui un bell'esempio di mistione e contemporanea distinzione di realtà immateriali esemplificate dalla luce: cf. anche *In Prm*. 755,40-756,12: e[stw de; pefwtismevno" ajh;r, kai; ou[te oJ ajh;r fw§", ou[te to; fw§" ajh;r, ajlla; kai; ejn tw/§ fwti; oJ ajh;r, kai; ejn tw/§ ajevri to; fw§", diovti, parakeimevnwn ajllhvloi" tw§n morivwn tou§ te ajevro" kai; tou§ fwto;" oujdevn ejsti labei§n qatevrou touvtwn kaqo; mh; qewrei§tai kai; to; loipovn.

[62] Ed. E. Diehl, Lipsia 1904 p. 254,13-16. La mia traduzione italiana si appoggia in parte su quella di A. J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, vol. III, Paris 1967 p. 297; cf. anche Giamblico, *Myst*. 1,9; Proclo, *In Prm*. 755, 40 – 756, 4.

[63] È invece di questa opinione la studiosa: cf. *Henosis*…p. 54: «j'ai cité longuement ce texte car il est *la source* de l'exemple des lampes» [il corsivo è mio].

come è stato a mio avviso giustamente osservato [64], questa terminologia trova degli equivalenti anche nelle religioni misteriche e nel *corpus hermeticum*. Non stupisce dunque che ben presto, a causa della intensa osmosi fra paganesimo e Cristianesimo, essa abbia trovato larga diffusione negli autori cristiani e non cristiani; nei primi, in particolare, la similitudine della luce pone le basi per l'affermazione della presenza inseparata della divinità nelle tre Persone.

Quello che adesso ci interessa è quel particolare tipo di mistione che, come nel caso delle lampade accese nello stesso locale, ammette la contemporanea distinzione e compenetrazione. Ebbene, Gregorio di Nazianzo ricorre più volte a questo tipo di paragone per indicare l'unione inconfusa delle ipostasi trinitarie:

> Quando parlo di Dio ho i brividi nella lingua e nel pensiero, e prego che anche a voi avvenga questo fatto lodevole e beato. Quando dico 'Dio' lasciatevi illuminare da una luce unica e da tre luci (eJni; fwti; periastravfqhte kai; trisiv): tre quanto alle proprietà (kata; ta;" ijdiovthta"), alle ipostasi (uJpostavsei"), se così qualcuno vuol dire, o alle persone (non combatteremo fra noi sui nomi, purché le sillabe conducano allo stesso significato); una quanto alla sostanza (kata; to;n th§" oujsiva" lovgon), ovvero alla divinità [65].

Lo stesso concetto ritorna nell' *Or*. 31,14, ove, per spiegare come la divinità è indivisibile in esseri distinti, Gregorio ricorre all'esempio della luce di tre soli che si riunisce in un unico fascio (oi|on ejn hJlivoi" trisi;n ejcomevnoi" ajllhvlwn, miva tou§ fwto;" suvgkrasi").

L'idea è comunque ben attestata anche in altri punti dell'opera di Gregorio, specialmente nei *carmina*:

ajllV w|dV a]n fronevwn kaqaro;n quvo" e[ndoqi rJevzoi"
ejn trissoi§si faevessin i[h fuvsi" ejsthvriktai. (PG 37,413)

[64] Cf., solo per alcuni esempi, F. N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in der Hermetischen Schriften*, Leiden 1962; S. Lilla, in Aa. Vv., *Storia della teologia*..., pp. 306; 308; 330; C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997, pp. 69-78.

[65] *Or*. 39,11, SChr. 358 pp. 170,11-172,18. Cf. anche *Or*. 31,3: fw§", kai; fw§", kai; fw§": ajllV e}n fw§", ei|" qeov".

kivnnuto kavlleo" oi|o fivlhn qheuvmeno" ai[glhn
trissofaou§" qeovthto" oJmo;n sevla" ijsofevriston
wJ" mouvnh/ qeovthti, kai; w|n qeov", ejstV ajrivdhlon. (420-421).

Ancora più chiare le dichiarazioni che troviamo negli *Inni*:

fw§" ejk fwto;" ajnavrcou
kai; pneuvmato" tamiva"
trittou§ fwto;" eij" mivan
dovxan ajqroizomevnou. (PG 37,512).

wJ" ken oJ me;n mivmnh/ genevth" o{lo", aujta;r oJ gV uiJo;"
oi|on kai; mouvnoio monwvtato": eij" e{n ijovnte
pneuvmati su;n megavlw/, to; rJa patrovqen ei\sin oJmoi§on
ei|" qeo;" ejn trissoi§si ajnoigovmeno" faevessi.
Toivh me;n Triavdo" kaqarh; fuvsi". (PG 37,524).

Anche la similitudine delle lampade può essere considerata esempio della complessità di un autore come Dionigi, che, tutt'oggi, pare sfidare la critica. La luce di più lampade utilizzata come esempio di unione e contemporanea distinzione non è una peculiarità procliana. Questo tipo di paragone avrà goduto di una certa diffusione nell'ambito delle scuole neoplatoniche, dalle quali Gregorio l'avrà mutuato, applicandolo alla teologia trinitaria. Dionigi, rendendosi conto dell'attitudine di questa struttura concettuale ad esprimere il mistero trinitario, l'avrà recuperata dal Cappadoce rielaborandola alla luce della dottrina della mistione degli immateriali enunciata da Proclo nel *Commento al Timeo*. Anche in questo caso, dunque, non c'è «la fonte» procliana alla base del modello di Dionigi, ma «le fonti», platoniche e patristiche.

L'AMORE DIVINO

La tematica platonica dell'amore divino ed il suo sviluppo presso lo Ps. Dionigi hanno largamente incontrato l'attenzione della critica moderna [1]. Data però la sua ampiezza e la sua complessità, non mi pare che l'argomento sia stato ancora esaurito, specie in relazione ai precedenti del nostro autore ed al suo apporto originale rispetto ad essi.

Cominciamo col chiarire, dal punto di vista sincronico, i punti in cui Dionigi espone la propria dottrina dell'amore. La trattazione della tematica dell'*eros* è preannunciata in DN 4,10: «L'insegnamento vero oserà dire anche che Colui che è causa di tutto (oJ pavntwn ai[tio"), per la sovrabbondanza della sua bontà (diV ajgaqovthto" uJperbolh;n), ama tutte le cose, le crea tutte, tutte le perfeziona, le contiene tutte, le converte a sé tutte. L'Amore divino è buono, è Amore proprio del Bene e causato dal

[1] Si vedano i seguenti contributi: H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900, pp. 66-72; C. J. De Vogel, *Amor quo caelum regitur*, «Vivarium» 1 (1963), pp. 2-34; Ead., *Greek Cosmic Love and the Christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel*, Vig. Chr. 35 (1981), pp. 57-81; A. Nygren, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it. Bologna 1971; J. M. Rist, *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, Vig. Chr. 20 (1966), pp. 235-243; Id., *Some Interpretations of Agape and Eros*, in *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*, ed. C. W. Kegley, Carbondale, Illinois 1970, pp. 156-173, entrambi ristampati in *Platonism and its Christian Heritage*, Aldershot 1997; Id., *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto 1964; Y. de Andia, *Henosis*…, pp. 145-164; di E. R. De Ventosa, *La conception del amor-eros en el Corpus Dionysiacum*, «Helmantica» 45 (1994), pp. 393-403, si può fare benissimo a meno. Altri contributi su Plotino e Proclo saranno citati più avanti.

Bene (e[stin kai; oJ qei§o" e[rw" ajgaqo;", ajgaqou§ dia; to; ajgaqo;n)» [2].

L'amore divino è dunque in primo luogo legato all'attributo divino di «Bene». La sua presenza, come hanno osservato C. J. De Vogel [3], quindi Y. de Andia [4], non è limitata a Dio, ma pervade tutti i livelli della realtà:

Quando parliamo dell'amore, sia esso divino (qei§on), sia angelico (ajggeliko;n), sia intellettuale (noero;n), sia psichico (yuciko;n), sia fisico (fusiko;n), dobbiamo pensarlo come una forza unitiva e di mescolanza (eJnwtikh;n..kai; sugkratikhvn.. duvnamin) [5].

La classificazione, come giustamente osservano le due studiose, ricalca lo schema procliano degli *Elementi di Teologia* (nn. 162-165), ed è finalizzata a dimostrare la presenza dell'amore in ogni livello della realtà: in Dio, negli angeli, nell'intelletto, nelle anime ed infine nella realtà fisica [6]. La funzione primaria di questo amore, come vedremo anche in seguito, è quella di legare e di unificare gli elementi dell'universo dionisiano, garantendone l'unità. Non a caso, come afferma Dionigi stesso, l'amore è uno e unificato:

- DN 4,16 (161,11-12): ajnalabovnte" a{panta" eij" to;n e{na kai; suneptugmevnon e[rwta.
- DN 4,12 (p. 157,20): to; eJnoeide;" th§" ejrwtikh§" qewnumiva".
- DN 4,12 (p. 158,3): to; eJniai§on tou§ qeivou kai; eJno;" e[rwto" [7].

[2] p. 155, 14-17. Trad. Scazzoso con modifiche.

[3] *Amor quo caelum regitur*…, pp. 25-27.

[4] *Henosis*…, p. 153.

[5] DN 4,15 p. 161,1-3.

[6] Cf. però anche *In Prm*. 711, 41 – 712,3: pantacou§ ga;r hJ dua;" ajrch; kai; mhvthr ejsti; tou§ plhvqou", ejn qeoi§", ejn noi§", ejn yucai§", ejn fuvsesin.

[7] Si tratta, questo, di un concetto neoplatonico, e in particolare procliano: cf. *In Alc*. pp. 31,22-32,1: meta; ga;r th;n eJniaivan kai; prwtourgo;n tou§ e[rwto" ajrch;n.

- DN 4,17 (p. 162,1-2): tauvta" pavlin eij" e}n sunagagovnte" ei[pwmen, o{ti miva ti" e[stin aJplh§ duvnami" hJ aujtokinhtikh; pro;" eJnwtikhvn tina kra§sin.

L'amore dunque, nonostante la molteplicità delle sue manifestazioni, resta pur sempre uno ed unico. Anche in questo caso, l'idea che i molti amori vadano ricondotti ad un solo *eros* richiama le concezioni neoplatoniche di Plotino [8], e, soprattutto, di Proclo, per il quale l'ejrwtikhv seirav, pur essendo unica, nel suo ultimo grado si particolarizza nel mondo in molti modi e fa sorgere da sé numerose classi e potenze [9]. Tuttavia, nel caso di Dionigi come in quello di Proclo, prevale nettamente l'aspetto unitario ed unitivo dell' *eros*. È proprio in virtù di questo carattere che l'amore assicura la coesione dei vari elementi dell'universo (e non solo dell'universo, come meglio vedremo).

Il legame dell'amore agisce attraverso e all'interno dei vari ranghi dell'universo dionisiano. Esso può infatti essere applicato agli angeli, nel cui caso va a costituire l'amore divino che tende verso l'alto [10]. Nel caso della gerarchia ecclesiastica è l'amore divino, che è amore del bello, a far tendere l'uomo verso Dio e a riunificarlo [11]. Per questo l'uomo non deve mai abbandonare l'amore per la verità [12], ed i membri superiori

---

[8] *Enn.* 3,5,4,15 ss.: pollou;" au\ to;n e{na tou§ton givnesqai kai; ei\nai, fainovmenon pantacou§ tou§ panto;"..schmatizovmenon mevresin eJautou§ kai; fantazovmenon.

[9] Cf. *In Alc.* p. 31,20-22: polueidw§" merizomevnhn kai; polla;" tavxei" kai; dunavmei" ajfVeJauth§" probavllousan, kai; tai§" diafovroi" merivsi tou§ panto;" dianevmousan kativdwmen.

[10] CH 2,4 p. 14,12 ss: e[rwta qei§on..th§" uJpe;r lovgon kai; nou§n aju>liva"; CH 4,2 p. 21,6ss: pro;" to; a[nante" wJ" qemito;n ejn suntoniva/ tou§ qeivou kai; ajklinou§" e[rwto" ajnateinovmenai.

[11] EH 1,1 p. 64,5: ajnateivnonti tw§n kalw§n e[rwti sumptuvssei ta;" polla;" eJterovthta"; EH 7 a p. 130,10: pro;" qeiotevran e{xin kai; ajnagwgh;n e[rwti qeivw/ kai; ejnergeivai" iJerai§" ajpotelesqei;".

[12] EH 2,q,5 p. 77,5: tou§ iJerou§ th§" ajlhqeiva" e[rwto"; cf. anche EH 6, 2 p. 116, 2 ss.: pro;" to;n qei§on th§" ejpisthvmh" aujtw§n e[rwta tai§" ajnagwgikai§" aujtw§n dunavmesin ajnalovgw" ajnapteroumevnh.

della gerarchia umana, imitando l'amore divino provvidenziale, devono desiderare (ejra§n) e provvedere alla salvezza dei ranghi inferiori [13].

Passiamo ora ad esaminare le diverse tipologie di legami all'interno dell'universo dionisiano. Il nostro autore segue diversi schemi. Il più semplice è quello binario, per il quale gli esseri superiori esercitano un'attività provvidenziale su quelli inferiori, e, viceversa, quelli inferiori si convertono verso quelli superiori:

- CH 15,8 (p. 57,20-22): to; th/§ diaporqmeutikh/§ dunavmei tw§n a[krwn sundetiko;n kai; ta; prw§ta toi§" deutevroi" kai; ta; deuvtera toi§" prwvtoi" ejpistreptikw§" h] pronohtikw§" sunavpton.

Assai più frequente è lo schema ternario, per il quale gli esseri superiori esercitano la loro provvidenza su quelli inferiori, quelli inferiori si convertono verso quelli superiori, mentre gli esseri appartenenti allo stesso rango mantengono il reciproco legame. Rientrano in questa tipologia gli esempi riportati qui di seguito:

- DN 4,12 (p. 158,16-18): sunecouvsh" me;n ta; oJmotagh§ kata; th;n koinwnikh;n ajllhloucivan, kinouvsh" de; ta; prw§ta pro;" th;n tw§n uJfeimevnwn provnoian kai; ejnidruouvsh" ta; katadeevstera th/§ ejpistrofh/§ toi§" uJpertevroi".
- DN 4,13 (p. 159,1-3): ta; me;n uJpevrtera th§" pronoiva" gignovmena tw§n katadeestevrwn kai; ta; oJmovstoica th§" ajllhvlwn sunoch§" kai; ta; uJfeimevna th§" pro;" ta; prw§ta qeiotevra" ejpistrofh§".
- DN 4,15 (p. 161,2-5): ta; me;n uJpevrtera kinou§san ejpi; provnoian tw§n katadeestevrwn, ta; de; oJmovstoica pavlin eij" koinwnikh;n ajllhloucivan kai; ejpV

[13] EH 1,5 p. 67,19 [si tratta dei primi vescovi]: ajfqovnw" ejrw§nte", wJ" qei§oi, th§" tw§n metVaujtou;" ajnagwgh§" kai; qewvsew"; EH 2,2 p. 70,16 [si tratta del garante che conduce al battesimo il postulante]: to;n de; th§" me;n ejkeivnou swthriva" iJerw§" ejrw§nta.

ejscavtwn ta; uJfeimevna pro;" th;n tw§n kreittovnwn kai; uJperkeimevnwn ejpistrofh;n.

Lo schema ternario convive accanto a quello quaternario, per il quale, oltre alla provvidenza verso gli esseri inferiori, al legame fra gli esseri dello stesso rango ed alla conversione verso quelli superiori, troviamo l'amore che ciascun essere prova per se stesso e che ne garantisce l'autoconservazione. Anche gli esempi di questo tipo trovano un certo numero di attestazioni:

- DN 4,7 (p. 152,16-19): aiJ provnoiai tw§n uJpertevrwn, aiJ ajllhloucivai tw§n oJmostoivcwn, aiJ ejpistrofai; tw§n katadeestevrwn, aiJ pavntwn eJautw§n frourhtikai; kai; ajmetakivnhtoi monai; kai; iJdruvsei".
- DN 4,10 (p. 155,9-11): ta; h{ttw tw§n kreittovnwn ejpistreptikw§" ejrw§si kai; koinwnikw§" ta; oJmovstoica tw§n oJmotagw§n kai; ta; kreivttw tw§n hJttovnwn pronohtikw§" kai; aujta; eJautw§n e{kasta sunektikw§".

Seguendo, ancora una volta, lo schema proposto da C. J. De Vogel [14] e da Y. de Andia [15], si possono riassumere le diverse tipologie di amore nel modo seguente:

1. e[rw" ejpistreptikov": è quello dei ranghi inferiori per quelli superiori.
2. e[rw" koinwnikov": è quello che connette gli esseri dello stesso rango.
3. e[rw" pronohtikov": è quello che i ranghi superiori provano per quelli inferiori.
4. e[rw" sunektikov": è quello che gli esseri provano per se stessi.

Infine, fra le caratteristiche dell'amore divino, secondo Dionigi, troviamo quella di essere ejkstatikov", cioè di far sì che gli amanti appartengano non a se stessi, bensì agli amati [16].

[14] *Amor quo caelum regitur*, p. 15.

[15] *Henosis*…, pp. 142-143.

[16] Cf. DN 4,13 p. 158,19. Il passo sarà discusso più oltre.

Chiarito lo schema di Dionigi, si pone il problema di determinarne l'apporto personale. C. J. De Vogel individua due fattori di originalità nel pensiero di Dionigi [17]: 1. l'attribuzione a Dio dell'amore divino; 2. l'importante ruolo, in contesto teologico, di questo amore. Facendo riferimento anche all'articolo di J. M. Rist [18], Y. de Andia propone di riassumere nello schema seguente gli apporti personali dell'Areopagita [19]:

1. e[rw" pronohtikov", come proprosto dalla De Vogel
2. e[rw" ejkstatikov", come proposto dal Rist
3. e[rw" koinwnikov".

L' e[rw" koinwnikov", come definizione lessicale, costituisce un'innovazione dionisiana. Chiaro, a questo proposito, sarebbe l'intento di regolarizzare in senso ternario lo schema binario di Proclo [20]. Tuttavia, il concetto di amore come elemento connettivo fra elementi dello stesso rango, come avremo modo di osservare poco sotto [21], è già chiaramente presente nel sistema procliano. Per quanto concerne invece le prime due tipologie di amore, mi pare opportuno avanzare alcune rettifiche.

I. EROS PRONOETIKÓS

1. *Platone e Plotino*.

La prima precisazione da fare prima di intraprendere una trattazione sull'amore divino in ambito platonico e neoplatonico, è che quest'indagine esaminerà solo l'amore *da parte della divinità*. Che gli dèi fossero oggetto di amore, per Platone come per i pensatori che si mossero sulla sua scia, è ormai assodato.

---

[17] Cf. *Amor quo caelum regitur*…, p. 15; pp. 30-31; *Greek cosmic Love*…, p. 71.

[18] *A note on Eros and Agape*…, p. 239.

[19] Cf. *Henosis*…, pp. 160-161.

[20] Cf. *In Alc*., p. 56,2-4: «gli dèi, dunque, amano gli dèi (qeoi; qew§n ejrw§si): i superiori amano gli inferiori, ma provvidenzialmente (pronohtikw§"); gli inferiori amano i superiori, ma conversivamente (ejpistreptikw§")».

[21] Cf. *Theol. Pl.* 1,24 e *In Prm.* 723,23 Cousin citati qui sotto, relativamente a Proclo, al § 3.

Ben più discussa è la questione se, già per Platone, gli dèi nutrissero una qualche propensione benefica o provvidenziale *motivata dall'amore* e rivolta verso il mondo sottostante. Ben nota, in questo caso, è la risposta risolutamente negativa fornita da A. Nygren: «In questo contesto, Platone parla dell'amore come di qualcosa di divino, ma solo nel senso che esso stabilisce una relazione tra l'uomo e gli dèi, e *non nel senso che gli dèi stessi amino*. Questi vivono la loro vita felice immune da necessità. Non occorre che essi amino» [22]. A questa impostazione ha reagito in maniera radicale J. M. Rist [23]. Partendo dalle affermazioni platoniche sulla bontà degli dèi [24], e da quella per cui Zeus «ordina tutte le cose e si prende cura di esse» [25], interpretate alla luce della *Repubblica* (520 c), ove si dice che i guardiani, sulla base del modello divino, devono istruire i loro concittadini nella saggezza ottenuta, lo studioso conclude che il concetto di «amore effusivo» non va considerato estraneo al pensiero platonico. «Possiamo quindi concludere che, quando parla della natura di Eros, Platone tende generalmente a descriverla come una passione diretta *verso* le realtà supreme e come un movimento verso l'alto; cionondimeno, abbiamo ragione di considerare Platone anche come la fonte di una seconda concezione, quella di un effondersi dell'amore dalle realtà più alte verso le realtà più basse» [26].

L'ampiezza e la complessità dell'argomento, nonché l'assenza di una esplicita dichiarazione di Platone al riguardo, non permettono una risposta univoca che possa tranciare la questione. Il silenzio di Platone, tuttavia, non depone a favore dell'ipotesi del Rist, né la sua ricostruzione (pure ingegnosa e sottilmente argomentata) pare decisiva; d'altro canto, i riferimenti all'attività provvidenziale del Demiurgo non implicano necessariamente la dottrina dell'amore divino nei confronti del mondo sottostante. In altre parole, se vogliamo trovare una teoria filosofica dell'amore *a parte dei* che non sia ricavabile solo dalla *ricostruzione* degli studiosi contemporanei, dobbiamo avanzare nel tempo.

---

[22] A. Nygren, *Eros e Agape*…, p. 152.

[23] J. M. Rist, *Eros and Psyche*…, pp. 29 – 40.

[24] *Tim.* 29 e; *Rsp.* 378 b – c; 380 c; 617 e.

[25] *Phaedr.* 246 e.

[26] *Eros and Psyche*…, p. 39.

A conclusione non molto diversa deve condurre, a mio avviso, la trattazione di Aristotele relativa al motore immobile (*Met*. 12,7 1072 b): «Dunque, <il primo motore> muove in quanto amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse (kinei§ dh; wJ" ejrwvmenon, kinouvmena de; ta\lla kinei§)[27]».

Lo stesso procedimento argomentativo che abbiamo visto nel caso di Platone è applicato dal Rist a Plotino [28]. Anche in questo caso, per dimostrare la presenza, in Plotino, di un amore effusivo e provvidenziale da parte della divinità, lo studioso ricorre ad una raffinata ricostruzione. Prendendo spunto dall'affermazione plotiniana secondo cui l'effetto è contenuto nella causa [29], combinata con quella di *Enn*. 6,8,15, per la quale l'Uno è «amore di sé», il Rist conclude che «Plotino parla dell'Uno in VI,8,15 non solo come Eros, ma come [Erw" auJtou§. Ciò offre la soluzione del problema; infatti, dal momento che l'Uno è amore di sé, esso deve amare non solo "se stesso in se stesso", ma "se stesso come presente con i suoi effetti" (…) Pertanto, è giusto dire che, amando se stesso, l'Uno ama in effetti le cose create nella misura in cui esse sono l'Uno stesso, e che, tuttavia, non se ne prende cura nella misura in cui esse non sono l'Uno stesso» [30]. Il limite più evidente di questa affermazione è che finisce per proporre, anche se velatamente, un' interpretazione panteista della "processione" delle cose dall'Uno: un'interpretazione che, personalmente, stenterei ad accogliere. Resta inoltre il fatto che questo «amore effusivo» non è mai dichiarato esplicitamente da Plotino. «Si potrebbe forse supporre che, se Plotino (…) fosse stato pienamente consapevole di una qualche teoria non appetitiva dell'eros, si sarebbe espresso chiaramente a favore di una concezione che rivestiva un significato sempre più grande fra i suoi contemporanei. Che egli non l'abbia fatto può essere spiegato con il desiderio di allontanarsi il meno possibile dal sistema di Platone» [31]. Resta però, ineluttabile, il fatto che Plotino non si è espresso a questo modo. Se ci vogliamo attenere alle parole di Plotino, dobbiamo sì considerare il suo Uno come amore, ma soltanto come amore di sé:

---

[27] Mi pare che abbia ragione G. Reale (*Introduzione, traduzione e commentario alla Metafisica di Aristotele*, Milano 2004 p. 1270) a sostenere che il soggetto sottinteso della frase sia to; prw§ton kinou§n, il primo motore in quanto fine.

[28] *Eros and Psyche*…, pp. 76 – 85.

[29] *Enn*. 5,5,9; cf. J. M. Rist, *Eros and Psyche*…, p. 80.

[30] *Eros and Psyche*…, p. 82.

[31] *Eros and Psyche*…, p. 85.

Enn. 6,8,15: Egli è amabile (ejravsmion), ed è, Egli stesso, amore e amore di sé (e[rw" oJ aujto;" kai; auJtou§ e[rw"), poiché non può trarre la sua bellezza se non da sé e in sé. Nemmeno l'unione con se stesso non l'avrebbe diversamente, se ciò che si unisce e ciò a cui si unisce non fossero una cosa sola.

Enn. 6,8,16: Egli possiede il posto più alto, o meglio, non lo possiede ma lo è, Lui, che è Altissimo, ed ha a suo servizio tutte le cose, ma non per accidente: sono esse che si piegano verso di Lui, o meglio, che gli stanno intorno, poiché Egli non guarda verso di esse (ouj pro;" aujta; blevponto" aujtou§), ma sono esse che guardano a Lui (ajllVejkeivnwn pro;" aujtovn). Egli è portato, per così dire, nell'intimo di se stesso come se amasse se stesso e il suo puro splendore (eij" to; ei[sw oi|on fevretai auJtou§ oi|on eJauto;n ajgaphvsa", aujgh;n kaqaravn), poiché Egli è ciò che ama (aujto;" w]n tou§to, o{per hjgavphse); Egli dà a se stesso l'esistenza, poiché è un atto immobile, e ciò che Egli più ama è una specie di Intelligenza e l'Intelligenza è l'atto attuato: perciò Egli è l'attuazione dell'atto (…). Che questa sua inclinazione verso di sé – la quale è come il suo atto e la sua stabilità in se stessa – crei il suo "essere ciò che è", diventa chiaro sol che si supponga il contrario: se Egli si volgesse fuori di se stesso, perderebbe senz'altro l'"essere ciò che è" (eij pro;" to; e[xw neuvseien auJtou§, ajpolei§ to; ei\nai o{per ejsti). [trad. Faggin].

Non mi pare che l'Uno plotiniano, che neppure si volge verso il proprio esterno, sia capace di un amore provvidenziale ed effusivo nei confronti degli esseri che da lui procedono. Al contrario, l'Uno, per Plotino, è soltanto oggetto d'amore da parte dell'uomo [32]:

[32] Su questo punto si veda R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, pp. 56-57. Per quanto concerne Plotino, in sostanza, concordo con C. J. De Vogel, *Amor quo caelum regitur*…, p. 22: «Thus, Plotinus seems very far indeed from attributing to his First Principle anything like a *descending* love by which the Supreme would be supposed to turn to that which depends on it, or even, as it is said by Dionysius, an eros which "goes out of itself"»; alle stesse conclusioni giungeva A. Nygren, *Eros e Agape*…, pp. 168-173.

- *Enn*. 3,5,4: e[rw" de; ejnevrgeia yuch§" ajgaqou§ ojrignwmevnh". [Agwn toivnun eJkavsthn ou|to" oJ e[rw" pro;" th;n ajgaqou§ fuvsin.
- *Enn*. 5,5,12: pavnta ga;r ojrevgetai ejkeivnou kai; ejfivetai aujtou§ fuvsew" ajnavgkh/.
- *Enn*. 6,5,10: ejkei§na de; ta; a[lla ajnhvrthtai eij" aujto; w{sper ou| ejsti povqw/ ejxeurovnta, kai; ou|tov" ejsti oJ quraulw§n [Erw" parw;n e[xwqen ajei; kai; ejfievmeno" tou§ kalou§ kai; ajgapw§n ajei;.

Concludendo, se quello che si cerca, in Plotino, è un concetto di amore provvidenziale che si muove dall'alto della divinità somma verso gli esseri sottostanti, la nostra ricerca non può che approdare a una conclusione negativa. Ciò non significa che la tematica dell'*eros* sia estranea al pensiero di Plotino. Al contrario, una studiosa francese, A. Pigler, che ha riesaminato tutta la questione con grande acume, è giunta a definire il sistema di Plotino come basato sulla «metafisica dell'amore» [33]: sarebbe infatti l'amore di sé dell'Uno la base della sua autoproduzione e della processione da esso di tutto il reale. Ma da questo sistema risulta esclusa ogni forma di amore dell'Uno per il mondo sottostante:

> «Ogni essere generato desidera ed ama colui che che lo ha generato» [34]. *Ma non è vero il contrario*: l'Uno non è affatto paragonabile ad un dio generoso che crea il mondo per bontà o per amore, perché in quel caso l'amore implicherebbe un attaccamento dell'Uno a ciò che è inferiore, a qualcosa di estraneo da lui. Certamente, se c'è un dinamismo erotico all'origine della processione, dinamismo il cui principio è l'Uno Amore di sé, nell'inferiore, questo dinamismo si capovolge in amore per il generatore. In effetti,

[33] Cf. A. Pigler, *Plotin. Une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*, Paris 2002. Per un'analisi dettagliata di *Enn*. 3,5 si veda A. M. Wolters, *Plotinus on Eros: a Detailed Exegetical Study of Enneades III,5*, dissert., Amsterdam 1972.

[34] *Enn*. 5,1,6: poqei§ de; pa§n to; gennh§san kai; tou§to ajgapa/§. E queste parole, come quelle di *En*n. 6,5,10 citate sopra, vanno a smentire la tesi del Nygren secondo cui il termine cristiano ajgavph sarebbe lessicalmente distinto da quello, greco, dell' e[rw", appetitivo ed egocentrico.

l'amore infinito che ha per oggetto l'Uno è identico alla potenza immensa e alla forza infinita che provengono dall'Origine, identica alla «vita che è una potenza illimitata ed universale» [35].

2. *Origene*.

Un'indagine sui testi di Platone e Plotino circa il concetto di divinità come soggetto d'amore (e[rw") deve condurre, a mio avviso, ad un risultato negativo. Ciò non significa, però, che si debba considerare questa concezione come un originale contributo di Dionigi. Infatti, come hanno sottolineato gli studi recenti [36], la trattazione di DN 4,11-12 dipende dal prologo del *Commento al Cantico dei Cantici* di Origene [37]. Utilizzando i raffronti stabiliti dagli studiosi moderni e considerandone di nuovi possiamo redigere la tavola seguente:

In Cant., Prol. 2,22: Interdum tamen, licet raro, proprio vocabulo amorem nominat et invitat ad eum atque incitat animas, ut cum dicit in Proverbiis de sapientia *adama eam, et servabit te*; *circumda eam et exaltabit te*; *honora eam ut te amplectatur* (Prv. 4,6-8).	DN 4,11 p. 157,5-7: jEravsqhti aujth§", fhsi;n, kai; thrhvsei se: pericaravkwson aujth;n, kai; uJywvsei se: tivmhson aujth;n, i{na se perilavbh/
Ibid.: Sed in eo libello qui dicitur Sapientia Solomonis, ita scriptum est de ipsa sapientia: *Amator factus sum decoris eius* (Sap. 8,2).	DN 4,12 p. 157,11-13: Kai; ejn tai§" proeisagwgai§" tw§n logivwn euJrhvsei" tina; levgonta peri; th§" qeiva" sofiva": ejrasth;" ejgenovmhn tou§ kavllou" aujth§".

[35] A. Pigler, *Plotin*…, p. 87. Si veda anche la p. 61: «Si le Dieu chrétien est amour, alors l'Un plotinien ne l'est pas; mais c'est oublier que l'Amour de soi du Principe, qui n'a, faut-il le rappeler, rien de commun avec l'amour du Dieu chrétien, est le fondement même de son absolue simplicité».

[36] Ad es. B. R. Suchla, nell'*apparatus fontium* di p. 157; Y. de Andia, *Henosis*…, p. 159.

[37] Che si può leggere in Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SChr. 375-376, a c. di L. Brésard, H. Crouzel e M. Borret, Paris 1991.

In Cant., Prol. 2,36: Non ergo interest utrum amari dicatur deus an diligi, nec puto quod culpari possit si quis deum, sicut Iohannes caritatem, ita ipse amorem nominet (cf. 1 Gv. 4,7). Denique memini aliquem sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo: *Meus autem amor crucifixus est* (Ign., *Ad rom*. 7,2), nec reprehendi eum pro hoc dignum puto.

DN 4,12 p. 157,10-11:
Gravfei de; kai; oJ qei§o" jIgnavtio": oJ ejmo;" e[rw" ejstauvrwtai.

È dunque sulla scorta di Origene che Dionigi applica a Dio, in senso attivo, l'appellativo di «amore»:

In Cant., Prol. 2,25: Nihil ergo interest in scripturis divinis utrum amor dicatur an caritas an dilectio, nisi quod in tantum nomen caritatis extollitur ut etiam deus ipse caritas appelletur (1 Gv. 4,7-8).

DN 4,11 p. 156,2-3:
e[sti me;n ga;r a[logon, wJ" oi\mai, kai; skaio;n to; mh; th/§ dunavmei tou§ skopou§ prosevcein, ajlla; tai§" levxesin.

In Cant., Prol. 2,33: Sic ergo quaecumque de caritate scripta sunt quasi de amore dicta suscipe nihil de nominibus curans; eadem namque in utroque virtus ostenditur.

DN 4,12 p. 157,14-16:
ejmoi; ga;r dokou§sin oiJ qeolovgoi koino;n me;n hJgei§sqai to; th§" ajgavph" kai; tou§ e[rwto" o[noma.

Che la versione latina di Rufino traduca sistematicamente con *amor* il gr. e[rw", lo si può evincere dal confronto, già istituito da W. Völker, col *Commento al Cantico dei Cantici* di Gregorio di Nissa, parimenti dipendente dalla trattazione origeniana [38].

[38] Cf. W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Ps. Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, pp. 58 ss. Per il testo di Gregorio di Nissa: *Or*. 1 (GNO VI p. 23,9-12): ajnevgklhton ga;r tou§to kai; ajpaqe;" ejpi; tw§n ajswmavtwn to; pavqo", kaqwv" fhsin hJ sofiva ejn tai§" paroimivai" tou§ qeivou kavllou" nomoqetou§sa to;n e[rwta; *Or*. 13 (GNO VI, p. 383,8-10): trwqei§sa tw/§ ajswmavtw/ kai; diapuvrw/ bevlei tou§ e[rwto": ejpitetamevnh ga;r ajgavph oJ e[rw" levgetai, w/| oujdei;" ejpaiscuvnetai o{tan mh; kata; sarko;" gevnhtai parVaujtou§ hJ toxeiva.

L'applicazione a Dio dell'epiteto «amore», che è stata creduta un'innovazione dionisiana, è in realtà un debito nei confronti dell'opera di Origene.

3. *Proclo.*

Rispetto al neoplatonismo di Plotino, il panorama offerto da Proclo pare piuttosto differente [39]. Come erede di Plotino, lo scolarca di Atene – perlomeno per quanto mi consta – non attribuisce all'Uno, assolutamente trascendente, alcun moto d'amore, inteso in senso attivo, nei confronti del mondo sottostante. Tuttavia, Proclo attribuisce agli dèi intelligibili e a quelli loro sottoposti un amore di tipo discendente e provvidenziale. La più chiara trattazione procliana in merito a questo tipo di amore è quella contenuta nella sezione del *Commento all'Alcibiade,* finalizzata a rintracciare in Socrate l'immagine della Provvidenza divina [40].

> *In Alc*. p. 55,11-20: Cosa possiamo dire degli dèi che, come si dice, amano ciò che hanno generato (ejra§n tw§n oijkeivwn gennhmavtwn), come affermano i creatori di miti, che rappresentano Zeus nell'atto di amare Core o Afrodite stessa? Non bisogna forse dire che questo amore è provvidenziale (oujc o{ti pronohtikov" oJ toiou§to" e[rw"), salvatore di ciò che è amato (swstiko;" tw§n ejrwmevnwn), che lo perfeziona (teleiwtikov") e che lo mantiene nell'essere (sunektikov")? Non bisogna forse dire che l'amore è privo di relazione (a[sceto"), incontaminato (ajmighv"), benigno e immacolato? Da dove deriva nelle anime questa proprietà erotica (ejrwtiko;n ijdivwma) se non preesiste, precedentemente, negli dèi? Tutto ciò che di buono e salvatore è presente nelle anime deriva dagli dèi la sua causa determinata.

---

[39] Alcuni cenni bibliografici: A. H. Armstrong, *Platonic Eros and Christian Agape*, «The Downside Review» 79 (1961), pp. 105-121; Id., *Platonic Love: a Reply to Professor Verdenius*, Ibid. 82 (1964), pp. 199-208, entrambi ristampati in *Plotinian and Christian Studies*, London 1979 nn. IX e X; W. Beierwaltes, *The Love of Beauty and the Love of God*, in *Classical Mediterranean Spirituality*, ed. by A. H. Armstrong, New York 1986, pp. 293-313.

[40] Per il testo di questo commentario mi sono avvalso dell'ed. di A. Ph. Segonds, Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, voll. I-II, Paris 1985 - 1986. La numerazione delle pagine, come da convenzione, è quella di Fr. G. Creuzer, Frankfurt 1820; le linee sono quelle dell'ed. del Segonds.

In Alc. p. 56,2-4: Gli dèi, dunque, amano gli dèi (qeoi; qew§n ejrw§si): i superiori amano gli inferiori, ma provvidenzialmente (pronohtikw§"); gli inferiori amano i superiori, conversivamente (ejpistreptikw§").

La descrizione dell'amore provvidenziale, dunque, si adatta perfettamente a Socrate:

In Alc. 56,11-14: perciò, dunque, Socrate si conformò perfettamente al divino: egli comincia, col silenzio, ad esercitare la sua provvidenza nei confronti dell'amato, dato che questa ineffabilità è propria dell'amore stesso, che, come abbiamo detto, ha avuto sussistenza nell'ordine degli dèi che è oggetto di silenzio.

Che questo amore sia discendente, lo si deduce chiaramente dal testo di *In Alc*. p. 52,11-15:

L'amore si stende dunque dall'alto (a[nwqen), dagli intelligibili fino agli esseri encosmici, convertendo tutte le cose verso la divina bellezza (pavnta ejpistrevfwn ejpi; to; qei§on kavllo"); la verità, illuminando tutte le cose con la conoscenza; la fede, fondando nel bene ciascuno degli esseri [41].

Si impone a questo punto una prima considerazione: lo Ps. Dionigi non ha introdotto alcuna innovazione quando ha parlato di amore in contesto teologico. La tesi di C. J. De Vogel [42], secondo cui in Proclo non si troverebbe alcuna applicazione teologica del termine e[rw", si basa sull'osservazione per cui questa parola, congiunta con tecnicismi come pronohtikov", swstikov", sunektikov", non occorre nelle opere strettamente teologiche (ossia la *Theologia Platonica* e l'*Elementatio*).

Tuttavia, prima di poter decidere con sicurezza per l'estraneità della tematica erotica alle opere teologiche di Proclo, bisognerebbe riesaminare i capp. 24 e 25 del primo libro della *Teologia Platonica*. In questi capitoli (ove il termine e[rw" è più volte attestato) si afferma, in particolare, che gli dèi sono uniti (h{nwntai) e si rallegrano a vicenda

[41] Cf. anche *In Alc*. p. 32,15 ss.: qeoi; me;n ga;r kai; oiJ tw§n qew§n ojpadoi;.. eujergetou§si ta; deuvtera pavnta kai; pro;" eJautou;" ejpistrevfousi.

[42] *Amor quo caelum regitur*…, p. 31; L'idea è stata poi ripresa in *Greek cosmic Love*…, p. 71.

(caivrousin ajllhvloi") nelle loro reciproche comunioni (tai§" pro;" ajllhvlou" koinwnivai") per effetto della divina bellezza [43]. Poiché, come è precisato poco dopo [44], caratteristica fondamentale della bellezza è quella di ispirare l'amore (to; ejrastovn), non sarebbe a mio avviso errato pensare che gli dèi di rango inferiore all'Uno siano legati da una qualche forma di amore reciproco. La presenza dell'amore al livello intelligibile, d'altro canto, è affermata a chiare lettere nel *Commento al Parmenide* [45]. Lì, infatti, seguendo Empedocle, Proclo afferma che il dio che produce unità e bellezza (to;n kallopoio;n kai; eJnopoio;n qeovn) tende verso se stesso (sunneuvein eij" eJautovn). Le realtà intelligibili, afferma Proclo, amandosi a vicenda e desiderandosi a vicenda, sono reciprocamente ed eternamente unite, ed il loro amore è intelligibile [46].

Inoltre, quella che consiste nel porre una barriera impermeabile fra le opere «properly speaking theological» e i commentari alle opere platoniche, come in effetti fa la De Vogel, mi pare un'operazione piuttosto discutibile, che rasenta l'escamotage. Mi sembra perciò sensato concludere che Proclo abbia riconosciuto all'amore, e in particolare all'amore provvidenziale, un importante ruolo in ambito teologico. Resta nell'incertezza la motivazione di questa dottrina procliana. A. H. Armstrong ha negato l'influsso cristiano su questo aspetto del pensiero dello scolarca [47]. Tuttavia, in un interesante articolo [48], H. D. Saffrey ha posto in luce alcuni dei rari spunti di polemica

[43] *Theol. Pl.* 1,24 p. 107,5-6 Saffrey-Westerink.

[44] *Ibid.*, p. 108,2.

[45] *In Prm*. 723,23 Cousin.

[46] *In Prm*. 723,25-29: pavnta ga;r ejrw§nta ajllhvlwn kai; ejfievmena ajllhvlwn h{nwtai pro;" a[llhla aijwnivw", kai; e[stin aujtw§n oJ e[rw" nohto;", kai; hJ sunousiva kai; hJ suvgkrasi" a[frasto". Sulla koinwniva fra gli dèi cf. *In Prm*. 737,5 ss; per l'amore fra le realtà intelligibili cf. ancora *In Prm*. 755,1-4: pou§ de; hJ filiva dia; tw§n nohtw§n kai; oJ e[rw" ejkei§no", o}n uJmnei§n eijwvqamen… pou§ de; hJ e{nwsi" hJ ejk tou§ eJno;" ejfhvkousa...

[47] Cf. A. H. Armstrong, *Platonic Eros*…, p. 116: «I can find no serious evidence of Christian influence on his doctrine of *eros*, which seems to me to be, for all the peculiarities of its late Neoplatonist theological setting, an authentic development of Plato's thought on lines which owe nothing to the New Testament or Christian theology»

[48] H. D. Saffrey, *Allusions antichrétiennes chez Proclus le diadoque platonicien*, RSPT 59 (1975), pp. 553-563, in particolare le pp. 558-559.

anticristiana presenti nel successore di Platone. Fra questi, quello contenuto nel *Commento al Timeo* [49], allude a coloro (evidentemente i cristiani) i quali, pur riconoscendo una causa prima e un Dio che porta soccorso (qeo;n..bohqo;n), non ammettono che vi siano degli dèi sottoordinati (qeou;" de; ei\nai metVaujth;n) addetti a provvedere al mondo sottostante. Se è vero, come mi pare che si possa dedurre, che Proclo provò avversione per la dottrina cristiana della Provvidenza esercitata soltanto dal sommo e unico Dio, si potrebbe pensare che la teoria procliana dell' e[rw" pronohtikov", esercitato sul mondo da parte degli dèi secondari, sia stata introdotta dallo scolarca di Atene per creare una controparte al Dio cristiano dell'amore [50].

Per concludere, lo Ps. Dionigi non è affatto innovativo né nel parlare di amore (e[rw") divino né nella dottrina dell' e[rw" pronohtikov". Al contrario, come già suggerito da H. Koch [51], lo schema binario dell'amore conversivo/provvidenziale esposto in CH 15,8 deriva chiaramente da *In Alc.* p. 56,26-28. L'apporto originale di Dionigi, come parrebbe sostenere la De Vogel [52], e come più chiaramente afferma W. Beierwaltes [53], consisterebbe nella semplificazione della dottrina neoplatonica, e in particolare nell'attribuzione dell'*eros* non a dèi di rango inferiore, come avviene in Proclo, ma alla divinità somma. Deve aver pesato in maniera decisiva, su questo apporto originale, la concezione cristiana per cui Dio stesso è amore (1 Gv. 4,8-16: oJ Qeo;" ajgavph ejstivn), nonché l'identificazione origeniana fra *eros* e *agape*. Di chiara origine procliana sarebbe inoltre la concezione dionisiana, osservata all'inizio

[49] *In Tim.* vol. III, p. 153,6-15 Diehl; trad. di A. J. Festugière, t. IV p. 195, da porsi a confronto con *Theol. Pl.* 2,11, p. 65,5-11 Saffrey-Westerink.

[50] Cf. anche C. J. De Vogel, *Amor quo caelum regitur*…, p. 31, che però, come si è visto, nega l'importanza teologica dell'amore nel pensiero di Proclo. Se d'altro canto, come mi pare preferibile, si riconosce questo ruolo all' e[rw", si può ammettere la conclusione rifiutata dalla studiosa: «might be led to suppose that he may have introduced this idea in order to create a counterpart of the Christian God of Love».

[51] *Pseudo-Dionysius Areopagita*…, p. 71.

[52] *Amor quo caelum regitur*…, p. 31.

[53] *The Love of Beauty*…, pp. 309-310.

di questo capitolo, secondo cui l'amore è il fattore che funge da legame fra gli elementi del mondo e che garantisce a quest'ultimo la sua unitarietà [54].

II. EROS EKSTATIKÓS

Prendiamo ora in considerazione il testo di DN 4,13 (pp. 158,19-159,8):

> L'amore divino trae fuori di sé (e[sti de; kai; ejkstatiko;" oJ qei§o" e[rw"), poiché non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano (oujk ejw§n eJautw§n ei\nai tou;" ejrasta;", ajlla; tw§n ejrwmevnwn). Lo dimostra il fatto che gli esseri superiori provvedono a quelli inferiori (th§" pronoiva" gignovmena tw§n katadeestevrwn), che quelli uguali sono uniti gli uni con gli altri (ta; oJmovstoica th§" ajllhvlwn sunoch§"), e che quelli inferiori si convertono, in maniera divina, verso quelli precedenti (ta; uJfeimevna th§" pro;" ta; prw§ta qeiotevra" ejpistrofh§"). Perciò anche Paolo il grande, posseduto dall'amore divino (ejn katoch/§ tou§ qeivou gegonw;" e[rwto") [55], e partecipando della sua potenza estatica (th§" ejkstatikh§" aujtou§ dunavmew" meteilhfwv"), disse con bocca divinamente ispirata: *Non vivo più io, ma vive in me il Cristo* [56]. In quanto

---

[54] Cf. *In Alc*. p. 65,5: sundevsmion tou§ e[rwto" tou§to to; pu§r; p. 64,4: tiv de; to;n suvndesmon tou§ton tou§ katadeestevrou pro;" to; krei§tton ajpergavzetai plh;n tou§ e[rwto"…; p. 52,1-2: ejpistrevfwn pavnta kai; sunavgwn eij" th;n tou§ kalou§ fuvsin; p. 53,5-6: sundetiko;" ga;r ejstin tw§n dih/rhmevnwn kai; sunagwgo;" tw§n te metVaujto;n. In particolare, le premesse dell' e[rw" koinwnikov" sono in *In Alc*. p. 69,12 ss: ta; mevsa gevnh tw§n daimovnwn sumplhroi§ ta; o{la kai; sundei§ kai; sunevcei th;n koinwnivan aujtw§n, metevconta me;n tw§n qew§n, metecovmena de; uJpo; tw§n qnhtw§n. Cf. anche *In Alc*. p. 33,12: e{na desmo;n kai; mivan filivan ajdiavluton ejmpoiow§n prov" te a[llhla kai; pro;" aujto; to; kalo;n.

[55] Si noti come, nel passo, i richiami neotestamentari si uniscano a quelli procliani: *In Alc*. p. 53,9-10: oJ qei§o" ejrasth;", mimouvmeno" to;n eJautou§ qeo;n, w/| kavtocov" ejstin, ajpospa/§ kai; ajnavgei tou;" eu\ pefukovta".

[56] Gal. 2,20.

vero amante, uscito di sé (ejxesthkwv"), come egli dice, per Dio [57], non vive più la propria vita, ma quella di colui il quale ama, e che è assai amabile (ajgaphth;n).

Il passo, grazie alle osservazioni di Y. de Andia [58], come sempre molto acute, risulta assai più chiaro al lettore contemporaneo. L'accenno ai tre livelli dell'amore (provvidenziale; connettivo; conversivo) è basato sulla dialettica ternaria di Proclo. Sarebbe quindi l'amore, e in particolare l'amore divino, il principio del moto che parte da Dio, che dà vita agli esseri e che fa tornare a Dio questi ultimi. Sempre chiara, grazie a Y. de Andia, la duplice dinamica dell'amore, per la quale l'uomo cessa di appartenere a se stesso per vivere di Dio, e Dio è tratto «fuori di sé» per provvedere all'uomo. La base scritturistica della dottrina dionisiana, oltre a Gal. 2,20, è costituita da 2 Cor. 5,13: ei[te ejxevsthmen, qew/§: ei[te swfronou§men, uJmi§n.

Il passo di Gal. 2,20 è dunque interpretato da Dionigi come testimonianza di un'estasi provata da Paolo. Esperienze di estasi, del resto, sono frequentemente attribuite da Dionigi ai personaggi dell'età apostolica, come nel caso di s. Pietro, che, in occasione del concilio riunitosi al tempo della *dormitio virginis*, va in estasi «uscendo completamente di sé (o{lo" ejxistavmeno" eJautou§) e provando la comunione con l'oggetto del suo canto (th;n pro;" ta; uJmnouvmena koinwnivan pavscwn)» [59].

L'uscire di sé è caratteristico anche di quell'atto di unione che è l' *henosis* [60]:

[57] 2 Cor. 5,13.

[58] *Henosis*…, pp. 150-152.

[59] DN 3,2 p. 141,11-12. Identica sarebbe l'esperienza di Mosè sul Sinai così come è descritta in MT 1,3 p. 144,12 ss.: pa§" w]n tou§ pavntwn ejpevkeina kai; oujdenov", ou[te eJautou§ ou[te eJtevrou. Cf. Y. de Andia, *Henosis*…, p. 427. Esperienze estatiche sono già attribuite a Pietro e Paolo da Gregorio di Nissa, *In Cant.* 10, GNO VI, p. 309,9 ss.(con annessa citazione di 2 Cor. 5,13); p. 310,3: givnetai aujtw/§ [scil. Pietro: cf. At. 10,10 ss.] hJ qeiva te kai; nhfavlio" mevqh, diV h|" ejxivstatai aujto;" eJautou§. Per ulteriori informazioni cf. H. Lewy, *Sobria ebrietas*, Amsterdam 1929, che raccoglie numerosi esempi su Filone (pp. 3-41), Origene (pp. 119-128) e Gregorio di Nissa (pp. 132-137).

[60] Su cui Y. de Andia, *Henosis*…, pp. 267-271.

> Non bisogna comprendere le realtà divine a nostro modo (kaqV hJma§"), ma uscendo tutti da se stessi (o{lou" eJautou;" o{lwn eJautw§n ejxistamevnou") e divenendo tutti di Dio (o{lou" qeou§ gignomevnou"): è megli infatti essere di Dio e non di se stessi [61].

Anche nell'esperienza dell'estasi è dunque fondamentale un rapporto d'amore con Dio, che permette di uscire di sé per appartenere interamente a Dio.

Torniamo però al passo citato di DN 4,13, ove, con maggiore chiarezza, compare il tema dell' e[rw" ejkstatikov". Questo concetto, come hanno giustamente osservato J. M. Rist [62], quindi Y. de Andia [63], costituisce un apporto originale del nostro autore. Ma più in particolare, oltre alle fonti neotestamentarie poste in luce da Y. de Andia, si possono rintracciare dei precedenti filosofici per la dottrina dell'amore "estatico"?

Mi pare, se non erro, che questo tema potrebbe essere preso ad esempio della consumata perizia con la quale Dionigi combina gli elementi neotestamentari, filosofici e patristici per dare vita al proprio originale pensiero. Il punto di partenza della teoria dionisiana sarà da rintracciare in Aristotele:

> *Eth. Eud.* 3,1129 a 20 ss.: un'altra specie ancora [scil. di coraggio] è motivata da una passione irriflessiva (dia; pavqo" ajlovgiston), ad esempio dall'amore o dall'ira (diV e[rwta kai; qumo;n). Se infatti uno è innamorato, è piuttosto temerario che vile, e affronta molti pericoli, come colui che a Metaponto uccise il tiranno, o quell'altro di cui si favoleggia a Creta; e analogo è il caso della collera e dell'ira (diV ojrgh;n kai; qumo;n wJsauvtw"), giacché l'ira è capace di trarre fuori di sé (ejkstatiko;n oJ qumov") [trad. Donini con modifiche].

Aristotele attribuisce dunque alle passioni irriflessive (pavqh ajlovgista) la capacità di "trarre fuori di sé", colui che ne è affetto. Concordano con questa asserzione anche due passi dell' *Etica a Nicomaco*:

---

[61] DN 7,1 p. 194,12-15.

[62] *A Note on Eros and Agape*…, p. 239.

[63] *Henosis*…, p. 160.

- *Eth. Nic*. 7,2 (1145 b 11): oJ aujto;" [scil. l'uomo temperante] ejgkrath;" kai; ejmmenetiko;" tw/§ logismw/§, kai; ajkrath;" kai; ejkstatiko;" tou§ logismou§.
- *Eth. Nic*. 7,9 (1151 a 1 ss.): aujtw§n de; touvtwn [scil. gli intemperanti] beltivou" oiJ ejkstatikoiv h] oiJ to;n lovgon e[conte" me;n, mh; ejmmevnonte" de;.

Sulla stessa condanna delle passioni irrazionali, capaci di trarre fuori di sé coloro che ne sono affetti, si basano alcune dichiarazioni di Basilio e Giovanni Crisostomo [64]. Tuttavia, l'accezione negativa con cui Aristotele intende l'aggettivo e[kstatikov", utilizzandolo in riferimento all'intemperanza e alle passioni irrazionali, è del tutto assente dalle intenzioni di Dionigi. Questi, infatti, nell'elaborare la propria dottrina dell'*eros*, si è avvalso anche della teorizzazione plotiniana. Descrivendo l'Intelletto nella fase amante, Plotino precisa:

> *Enn*. 6,7,35: L'Intelletto ha la capacità di pensare (th;n me;n duvnamin eij" to; noei§n), con la quale guarda ciò che ha in sé, ma ha anche una capacità con la quale guarda ciò che è oltre l'Intelletto stesso, con una intuizione e ricezione (ejpibolh§/ tini kai; paradoch/§), in base a cui anche prima vedeva soltanto, e vedendo infine ha acquistato intelletto, ed è uno. Quella prima è visione assennata dell'Intelletto saggio (qeva nou§ e[mfrono"), mentre la seconda è l'intelletto che ama (au{th de; nou§" ejrw§n). Quando infatti l'Intelletto diventa privo di senno, ebbro di nettare (a[frwn gevnhtai mequsqei;" tou§ nevktaro") [65], è allora che l'Intelletto diviene amante (tovte ejrw§n givnetai), perché si espande nel benessere della sazietà, e per l'Intelletto essere ebbro

[64] Basilio, *Hom. de ieiun.* 1,10 (PG 31,181 b 10 ss.): qumo;" mevqh ejsti; th§" yuch§", e[kfrona aujth;n poiw§n wJ" oJ oi\no"..kai; o{lw" e{kaston tw§n paqhmavtwn, ejkstatiko;n dianoiva" uJpavrcwn, mevqh a]n dikaivw" prosagoreuvoito; Giovanni Crisostomo, *Hom. in Matth*. 40 (PG 58,585, 39 ss.): pavsh" mevqh" qumo;" kai; aJmartiva ejkstatikwvteron, kai; ejn meivzoni th;n yuch;n kaqivsthsi parafrosuvnh/.

[65] Cf. Platone, *Simp*. 203 b.

di una tale ebbrezza è meglio di una solenne sobrietà (mequvein bevltion h] semnotevrw/ ei\nai toiauvth" mevqh") [trad. Moriani, con piccole modifiche].

Il passo plotiniano, come è stato più volte osservato a proposito della prima parte dell'estratto qui riportato, è ben noto a Dionigi, che lo ha rielaborato in DN 7,1 per l'enunciazione della propria dottrina mistica [66].

Quello che mi preme far osservare, in questa circostanza, non è tanto il rapporto di Dionigi con la dottrina plotiniana della *henosis*; al contrario, in questo frangente, il motivo d'interesse del passo sta nel fatto che Plotino vi ha rielaborato il concetto di amore come forza irrazionale, assegnando un valore positivo all'*eros* (che nel testo delle *Enneadi* sarà quindi da intendersi non come passione irrazionale, ma come impulso iperrazionale), facendone una forza *ascendente* che assicura l'unione dell'Intelletto all'ipostasi superiore. Il più chiaro esempio dionisiano di applicazione, a Dio, dell'*ekstasis* iperrazionale è quello che troviamo in Epl. 9,5:

come infatti, nel nostro caso, l'ebbrezza va intesa in senso peggiorativo, come smisurata sazietà e perdita dell'intelletto e del senno (nou§ kai; frenw§n e[kstasi"), così, applicata a Dio, in senso positivo, l'ebbrezza non va intesa se non come la smisurata presenza, in Lui, di tutti i beni già presenti in senso causale (katVaijtivan). Ma anche la perdita del senno (tou§ fronei§n e[kstasin) che tiene dietro all'ebbrezza va intesa come l'eccellenza di Dio, che è al di sopra del pensiero (uJpe;r novhsin) [67].

Per quanto concerne invece la trattazione di DN 4,13, l'operazione compiuta da Dionigi sarà dunque da definirsi nei termini seguenti. Recuperando, attraverso Plotino,

[66] Cf. J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Tournai 1959, pp. 207-208 ; Y. de Andia, *Henosis*…, pp. 268-269.

[67] pp. 204,11-205,3. L'immagine, già topica, della sobria ebbrezza, era stata riferita da Gregorio di Nissa all'anima umana: cf. *In Cant.* 10, GNO VI p. 156,18-20: th;n ajgaqhvn te kai; nhfavlion mevqhn, ejkeivnhn levgw th;n mevqhn, diV h|" toi§" ajnqrwvpoi" ejk tw§n uJlikw§n pro;" to; qeiovteron hJ e[kstasi" givnetai. Altri esempi in Filone, *Quod omnis prob.* 14; *De vita cont.* 89 ; *Leg. Alleg.* 1,84.

la dottrina dell' e[rw" ejkstatikov" presente in Aristotele, il nostro autore l'ha reinterpretata, alla luce delle *Enneadi,* come *eros* iperrazionale (non arazionale o ajlovgiston come nell' *Etica a Eudemo*). La differenza rispetto a Plotino, analogamente a quanto si è osservato a proposito dell'amore provvidenziale, consiste nel fatto che Dionigi ha utilizzato questo amore non in senso ascendente, bensì lo ha applicato a Dio stesso come moto discendente e provvidenziale. Anche il concetto "uscire di sé", tradizionalmente utilizzato in riferimento alla perdita del senno, è qui rifunzionalizzato nel senso che Dio "esce di sé" nella fase della *pròodos*, dando sussistenza e provvedendo agli esseri creati [68].

Quello che colpisce, anche in questo caso, è la portentosa capacità di lettura e di recupero, anche degli elementi più disparati, di cui Dionigi dà prova. Ancor più impressionante, a mio avviso, è la sua abilità nel recuperare gli elementi "utili" senza sentirsi vincolato ad aderire completamente alla fonte filosofica utilizzata. Resta dunque pienamente valida la tesi di J. M. Rist, secondo cui l' e[rw" ejkstatikov" sarebbe un originale contributo dell'Areopagita [69], ma questa affermazione sarà da integrare tenendo conto che questo apporto personale dionisiano non nasce dal nulla, ma è frutto di una sapiente e originalissima rielaborazione dei precedenti materiali filosofici. È proprio questa originale abilità di Dionigi lo scoglio contro cui naufraga la vecchia tesi di A. Nygren secondo cui il nostro autore, dimentico dell'*agape* cristiana, si sarebbe appiattito sull'*eros* platonico. Quand'anche i due concetti fossero così antitetici come voleva lo studioso svedese – e alla luce dei più recenti studi non lo sono di certo – non avrebbe gran senso ricondurre autori profondi e accorti come il nostro al paradigma *agape* o a quello *eros* con un atteggiamento manicheo che presuppone, negli stessi

[68] Il parallelo più prossimo sarà forse stato suggerito a Dionigi da *Theol. Pl*. 3, 24, ove, a prosposito della prima triade essere-uno-potenza, troviamo scritto (p. 84, 18 S.-W.): provodo" gavr ejsti tou§ eJno;" kai; e[kstasi" ejpi; to; o[n. cf. anche però *Theol. Pl.* 1, 18 p. 89, 20: to; me;n ga;r prw§ton kai; a[kron ejn th§/ auJtou§ seira/§ klhrwsavmeno" e]kasto" oujk ejxivstatai th§" eJautou§ tavxew", ajlla; kai; to; makavrion kai; to; eu[daimon th§" oijkeiva" dunavmew" sunevcei.

[69] J. M. Rist, *A Note on Eros and Agape*…, p. 239: «The first person to combine the Neoplatonic ideas about God as Eros with the notion of God's "ecstasy" is Pseudo-Dionysius, and it would seem merely perverse to deny that Dionysius' Christianity is the direct cause of this adaptation»

autori, una supina accettazione dell'uno o dell'altro fra i due concetti, eternamente e nettamente distinti.

I più intelligenti autori cristiani – e fra essi anche il nostro – non sono stati cristiani anziché platonici né platonici anziché cristiani. Sono stati dei cristiani che hanno espresso il contenuto della loro fede utilizzando e rielaborando le strutture concettuali che il pensiero coevo metteva loro a disposizione.

III. EROS TRIADIKÓS?

Nella trattazione relativa alla teologia trinitaria, appoggiandoci alle osservazioni di Y. de Andia, abbiamo osservato come la dottrina dionisiana, a differenza, ad esempio, di quella di Basilio, si basi sulla dialettica fra l'unione (e{nwsi") e la distinzione (diavkrisi") delle Persone divine. Sempre nel capitolo appena citato, abbiamo avuto modo di osservare come questa particolare dialettica costituisca una rielaborazione della dottrina dei Cappadoci alla luce della filosofia procliana.

Dopo lo studio della funzione del divino amore in Proclo e Dionigi è giunto adesso il momento di interrogarci sulla possibilità che, dietro a questa particolare scelta del nostro autore, si nasconda un motivo più profondo del semplice ossequio nei confronti dell'autorità dello scolarca di Atene. Non mi pare convincente neppure l'ipotesi di E. Bellini [70], secondo il quale l'adozione dello schema unione/distinzione da parte dell'Areopagita sarebbe motivata dalla scelta dei destinatari pagani: «Tutto ciò si può spiegare ricordando che gli interlocutori di Dionigi sono i "greci" ai quali vuole spiegare chi è Dio e chi è Gesù Cristo; e fa di tutto per spiegarlo senza tradire la fede della Chiesa, ma anche usando la loro concezione filosofica. In tal modo spiega i due misteri [quello della Trinità e quello dell'Incarnazione] utilizzando il sistema della unione/distinzione e manenza/processione, tipico del Neoplatonismo» [71].

Anche in questo caso, la spiegazione della dottrina dionisiana, pure originale, deve basarsi sulla comprensione del pensiero di Proclo, al quale, come si è visto, il nostro

[70] cf. E. Bellini, *Introduzione* a Dionigi Areopagita…, pp. 23-38.

[71] *Ibidem,* p. 32.

autore fa riferimento. Nel capitolo relativo alla teologia trinitaria abbiamo esaminato la dottrina procliana sull'unione e la contemporanea distinzione delle speci intelligili, le quali non perdono la loro immiscibile purezza a causa dell'unione né la comunione a causa della distinzione. Ebbene, questo particolare tipo di unione è spiegato da Proclo in accordo con la dottrina degli *Oracoli Caldaici*, grazie al legame garantito dall'amore [72]. Questa dottrina, sempre sulla base degli oracoli, è chiaramente espressa anche nel *Commento all'Alcibiade*:

> *In Alc*. p. 53,1-8: Gli intelligibili, per la loro ineffabile unione, non necessitano della mediazione dell'amore (ouj dei§tai th§" ejrwtikh§" mesovthto"), ma là dove compaiono l'unione e la distinzione degli esseri (o{tou de; hJ e{nwsi" kai; hJ diavkrisi" tw§n o[ntwn), là compare anche l'amore come mediatore (ejkei§ kai; oJ e[rw" mevso" ejxevfhne): questo è infatti il legame degli esseri separati, è quello che raccoglie ciò che viene dopo di lui e ciò che viene prima, è quello che converte gli elementi secondi verso i primi e che eleva e perfeziona i più imperfetti.

L'amore dunque, che agisce sugli esseri encosmici, esiste negli intelligibili solo in maniera causale (p. 51,17: katVaijtivan).

Si pone ora un più complesso problema: è possibile spiegare la dialettica unione/distinzione applicata da Dionigi alla teologia trinitaria col ricorso al passo del commentario all'*Alcibiade*? Certamente, si impone la necessità di porre in luce alcune differenze. In primo luogo, nel passo appena citato, il legame dell'amore è ammesso da Proclo solo negli esseri encosmici, dato che negli intelligibili l'*eros* esiste solo in maniera causale; inoltre, sempre nel passo citato, l'amore ha funzione conversiva ed elevante; in Dionigi, al contrario, la dialettica e{nwsi" / diavkrisi" è applicata alle Persone divine che, in quanto al di sopra della sostanza e collocate nel gradino più alto della gerarchia universale, non hanno un grado superiore verso il quale convertirsi.

Mi pare tuttavia interessante osservare che, nel *Commento al Parmenide* come nel *Commento all'Alcibiade*, Proclo stabilisce una relazione fra l'amore e la dialettica

[72] *In Prm*. 768,34-769-13 citato sopra, p. 28, ove si dice che le speci diakevkritai a{ma kai; sugkevkritai. L'oracolo caldaico è il fr. 42,1-2 des Places.

unione/distinzione. Mi sembra dunque lecito chiedersi se, semplificando (come in effetti spesso semplifica) e rielaborando con la consueta perizia gli elementi del sistema procliano, Dionigi non abbia utilizzato consapevolmente, in ambito trinitario, lo schema unione/distinzione per esprimere la natura del legame che unisce le Persone divine: l'amore [73].

Se così fosse l'*eros*, relegato da Proclo ad un livello inferiore della realtà, sarebbe attribuito dal nostro autore a Dio stesso, e costituirebbe il fattore che garantisce l'intimo e profondo legame delle ipostasi. In questo caso, il carattere «unitivo» dell'amore, osservato all'inizio di questo capitolo, e volto a garantire l'unità degli elementi dell'universo, troverebbe la sua primaria e più importante funzione in ambito trinitario, garantendo l'unità delle Persone divine. Se questo fosse il qei§o" e[rw", non si potrebbe fare a meno di osservare l'innovazione di Dionigi: l'affermazione giovannea per la quale Dio è amore (1 Gv. 4,7-8) lo avrebbe indotto a riferire l'amore direttamente al primo principio, facendone l'elemento che unifica le ipostasi divine e, di riflesso, anche l'universo creato.

Gli elementi concettuali sarebbero quelli procliani, ma la sintassi che li organizza sarebbe francamente diversa. Né, in questo caso, si potrebbe sostenere che «nulla si dice della comunione di vita delle persone divine» [74].

---

[73] Qualcosa di analogo sarebbe riscontrabile nel florilegio sull'accordo degli antichi filosofi greci con la dottrina cristiana contenuto nel cod. Vat. Gr. 2200 e di recente pubblicato da S. Lilla in *The Florilegium on the Agreement between the Ancient Greek Philosophers and the New Testament in the Codex Vat. gr. 2200*, in Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae VI, *Collectanea in honorem Rev.mi patris Leonardi Boyle OP septuagesimum quintum annum feliciter complentis*, Studi e Testi 385, Città del Vaticano 1985, pp. 223-264. Al § 4 (p. 244), a proposito della dottrina trinitaria, si legge: w{ste ei\nai ejkei§non ejn soiv, se; de; ejn ejkeivnw/, kavllou" e[soptron, ajllhlevndeton provswpon.

[74] Cf. E. Bellini, *Introduzione*…, p. 51.

UN INNO DELLO PS. DIONIGI L'AREOPAGITA? ALCUNE OSSERVAZIONI SUL CARME I,1,29 ATTRIBUITO A GREGORIO DI NAZIANZO.

Gli studiosi del CD, da sempre abituati ai canonici quattro trattati e dieci lettere, assistono con interesse ai tentativi di attribuzione di nuove opere all'autore che si cela sotto il nome dell'Areopagita, così come a quelli di atetesi degli scritti a lui attribuiti. In questo senso, la pubblicazione e lo studio, ad opera di J. Paramelle, di un frammento di una *Lettera a Tito* (contenuto nel cod. Paris. gr. 1115), attribuito a Dionigi e non altrimenti conosciuto, si concludono con una saggia prudenza: la porzione di testo non risalirebbe all'Areopagita, ma sarebbe stata composta, senza un chiaro intento pseudoepigrafico, da un suo conoscitore ed ammiratore [1].

A conclusioni diverse giunse M. Sicherl in uno studio ancora abbastanza recente, dedicato all'inno tradito insieme ai *Carmina* di Gregorio di Nazianzo (1,1,29), e finalizzato a proporne l'attribuzione a Dionigi l'Areopagita. Data la scarsa attenzione che da sempre la filologia ha rivolto alle poesie di Gregorio, e data l'importanza dell'inno 1,1,29, testimoniata da una abbondante messe di studi [2], mi è parso di un certo

[1] Cf. J. Paramelle, *Morceau égaré du Corpus Dionysiacum ou Pseudo-Pseudo-Denys ? Fragment grec d'une Lettre à Tite inconnue*, in Y. de Andia (cur.), *Denys l'Aréopagite et sa posterité*…, pp. 237-268.

[2] Buona rassegna bibliografica in F. Trisoglio, *S. Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925-1965)*, «Rivista Lasalliana» 40 (1973), pp. 119-122. Riporto qui solo i contributi più importanti, in ordine cronologico: A. Jahn, *Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica. Accedit hymnus in Deum platonicus, vulgo s. Gregorio Nazianzeno adscriptus, nunc Proclo platonico vindicatus*, Halis Saxonum 1891; E. Norden, *Agnostos Theòs*, Berlin 1913^2, ora in trad. ital. a cura di Ch. O. Tommasi Moreschini, Brescia 2002, pp. 200; 298-299; L. J. Rosàn, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949, pp. 53-54; H. M. Werhahn, *Dubia und Spuria unter den Gedichten Gregors von Nazianz*, «Studia Patristica» VII,1 ed. F. L. Cross, Berlin 1966 (TU 92), pp. 337-347; N. Fernández

interesse riesaminare la questione da un punto di vista filologico, nella speranza di potere in qualche modo contribuire alle questioni critico-testuali e di attribuzione che il nostro componimento presenta.

1. I testimoni manoscritti.

Grazie alle indagini di H. M. Werhahn e di M. Sicherl [3], si può oggi apprezzare l'entità della base documentaria che tramanda l'inno. Sulla scia dei due studiosi forniamo al lettore la lista dei manoscritti, indispensabile per la comprensione della successiva discussione testuale:

1. *Vaticanus gr. 485* (XIII sec.), f. 167 r. = Vh
2. *Vaticanus gr. 484* (XVI sec.), f. 177 v. = Vy
3. *Papiensis 80* (XV sec.), f. 11 v. = P
4. *Monacensis gr. 582* (XVI sec.), f. 16 v. = M
5. *Vaticanus gr. 480* (XVI sec.), f. 16 r.-v. = v
6. *Ambrosianus Z 48 sup.* (gr. 753, XV sec.), f. 18 r. = a
7. *Vaticanus gr. 1347* (anno 1554), f. 181 r. = R
8. *Vaticanus gr. 1949* (XVI sec.), f. 200 r. = V
9. *Vaticanus gr. 1226* (XVI sec.), f. 33 = Vi
10. *Vaticanus gr. 1282* (XVI sec.), f. 1 v. = Vj
11. *Marcianus gr. 2,55* (XVI sec.), f. 8 v. = Mr
12. *Vaticanus Palatinus gr. 39* (XIII-XIV sec.), f. 138 v. – f. 139 r. = Pl

---

Marcos, *Observaciones sobre los himnos de Gregorio Nacianceno*, «Emerita» 36 (1968), pp. 231-245; W. Beierwaltes, *Proclo e i fondamenti della sua metafisica*, tr. it. Milano 1990^2, p. 384 e p. 384 n. 66; Id., *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, pp. 313-317 (tr. it. Milano 1992^2, pp. 271-274); V. Frangeskou, *Observations on the Disputed "Hymnus ad deum" (Carm. I,1,29 in M. 507-8)*, «Studia Patristica» XVIII/2, Kalamazoo, Michigan 1986, pp. 9-13; M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz*, in Aa. Vv., *Gonimos*..., pp. 61-83. L'inno è tradotto da C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 1, a cura di C. Moreschini, I. Costa, C. Crimi, G. Laudizi, Roma 1994 (CTP 115 pp. 64-65).

[3] Cf. H. M. Werhahn, *Dubia und Spuria*…, p. 345; M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., pp. 62 ss.

13. *Vaticanus gr. 1525* (XI e XIII sec.), f. 88 v. = Vk

14. *Laurentianus 5,32* (XV sec.), f. 137 r. = Lr

15. *Monacensis gr. 547* (XV sec.), f. 1 v. = Mk

2. Il testo e alcuni cenni sulla tradizione manoscritta.

Fornisco qui di seguito il testo dell'inno nella forma che ritengo originale. La scelta delle varianti testuali sarà discussa poco sotto.

u{mno" eij" qeovn.

\W pavntwn ejpevkeina: tiv ga;r qevmi" a[llo se mevlpein…
pw§" lovgo" uJmnhvsei se… su; ga;r lovgw/ oujdeni; rJhtov".
pw§" novo" ajqrhvsei se… su; ga;r novw/ oujdeni; lhptov".
mou§no" ejw;n a[frasto": ejpei; tevke" o{ssa lalei§tai.
mou§no" ejw;n a[gnwsto": ejpei; tevke" o{ssa noei§tai.
5
pavnta se kai; lalevonta kai; ouj lalevonta ligaivnei.
pavnta se kai; noevonta kai; ouj noevonta geraivrei.
xunoi; ga;r te povqoi, xunai; dV wjdi§ne" aJpavntwn
ajmfi; sev: soi; de; ta; pavnta proseuvcetai eij" se; de; pavnta
suvnqema so;n noevonta lalei§ sigwvmenon u{mnon.
10
soi; eJni; pavnta mevnei: soi; dV ajqrova panvta qoavzei.
kai; pavntwn tevlo" ejssi;, kai; ei|", kai; pavnta, kai; oujdeiv",
oujc e}n ejw;n, ouj pavnta: panwvnume, pw§" se kalevssw,
to;n movnon ajklhvi>ston… uJperfaneva" de; kaluvptra"
tiv" novo" oujranivdh" eijsduvsetai… i{lao" ei[h",
15

w\ pavntwn ejpevkeina: tiv ga;r qevmi" a[llo se mevlpein…

Inscriptio: u{mno" eij" qeovn PVh; eij" to; peri; qeivwn ojnomavtwn VkLr; tou§ aJgivou Dionusivou u{mno" qei§o" dia; stivcwn hJrwikw§n Pl ‖ v. 3: novo": lovgo" Lr | vv. 3-4 inter se verterunt PlVkLr ‖ vv. 6-7 inter se vertit Vk ‖ v. 7: kai; primum om. Lr ‖ vv. 8-10: om. PVh ‖ v. 9: dev primum om. Pl ‖ v. 11: soiv alterum: seu§ Vh ‖ v. 12: tevlo": sevla" Vh | kai; oujdeiv": kai; oujdevn Vh, uJpavrcei" PlVkLr ‖ v. 13: panwvnume: poluvlloge PlVkLr P (in mg.), ajnwvnume male coniecit Sicherl | kalevssw: kaloivtw in mg. Vh ‖ v. 14: uJperfaneva": uJpernefeva" VhP (P uJperfaneva" in mg.).

Sulla base delle varianti più evidenti, seguendo M. Sicherl [4], si possono classificare i mss. in due famiglie principali: la prima (a: nn. 1-11), che tramanda il componimento insieme ai *carmina* di Gregorio, omette i vv. 8-10; la seconda (b: nn. 12-14) inverte l'ordine dei vv. 3 e 4. Nel caso del *Mon. gr.* 547, che riporta le opere teologiche di Proclo, il componimento non compariva nell'antigrafo del ms., ma il foglio che lo contiene, vergato da Bessarione [5], fu aggiunto al codice solo in un secondo tempo. Il testo, come ha visto Sicherl [6], e come io stesso ho potuto confermare, deriva dal testo della fam. b. Sempre seguendo M. Sicherl, possiamo riassumere nel modo seguente le principali varianti che distinguono i due gruppi di mss.:

al v. 12, al kai; oujdevn (o oujdeiv") della fam. a si oppone uJpavrcei" della fam. b;

al v. 13, al panwvnume di a si oppone poluvlloge di b;

al v. 14 uJpernefeva" di a si oppone a uJperfaneva" di b.

Per quanto concerne il titolo del carme, inoltre, la fam. a riporta u{mno" eij" qeo;n, mentre parte dei mss. della fam. b hanno eij" to; peri; qeivwn ojnomavtwn.

[4] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*…, pp. 62 ss.

[5] Cf. H. D. Saffrey, *Notes autographes du Cardinal Bessarion dans un manuscrit de Munich*, «Byzantion» 35 (1965) p. 536-563 ; ora anche in *L'héritage des anciens au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 2002, pp. 132-165.

[6] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*…, p. 70.

Per non ripetere le argomentazioni di Sicherl, alle quali non ho nulla da eccepire [7], mi limiterò a riportarne le conclusioni, secondo le quali i testimoni più recenti della fam. a sono per lo più *descripti*, sì che come portatori di tradizione si dovranno tenere in considerazione, in sostanza, soltanto i codd. P e Vh, che saranno da far risalire ad una fonte comune. Il cod. P, inoltre, al pari degli altri manoscritti umanistici, riporta a margine numerose varianti derivate dalla collazione di altri testimoni.

3. La tradizione indiretta.

I testimoni della tradizione indiretta, fin ad ora studiati poco o con scarsa attenzione, costituiscono invece, a mio avviso, una preziosa fonte che, se considerata con le debite precauzioni, ci aiuta non poco in quei punti ove la tradizione manoscritta è incerta. Il merito di aver raccolto per primo le numerose citazioni antiche del nostro inno spetta a A. Jahn [8], del quale, però, non condivido le conclusioni (ossia l'integrazione di due versi rispetto al testo della tradizione diretta; cf. *infra*); M. Sicherl, che si limita ad un fugace accenno a queste testimonianze, non pare averne compreso l'importanza [9].

Cominciamo con l'esporre i passi, in gran parte provenienti, come vedremo, dalla scuola alessandrina:

A Olimpiodoro, *In Gorg. comm.*, proem. 8 (p. 7,11 ss. Westerink): oJ ga;r Swkravth" monavda mimei§tai pro;" to; e}n oJrw§n: aJplou§" ga;r oJ qeo;" ejx oujdeno;" paragovmeno", o{qen kai; u{mno" levgetai eij" aujto;n favskwn:

ejx ou| pavnta pevfhne, su; dV oujdeno;" ou{neka mou§no"

kai; oJ Cairefw§n de; monavda mimei§tai, ajllV ou|to" me;n e[nulon kai; ajcwvriston u{lh", ejkei§no" de; cwristh;n.

[7] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*…, pp. 63-65.

[8] Cf. A. Jahn, *Eclogae e Proclo*…, pp. 62-63.

[9] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*…, p. 80.

B *Ibid.*, 4,3 (p. 32,15 ss.): Ouj dei§ ou\n ta; ejn muvqwn schvmati legovmena ou{tw" ejpipolaivw" ejklambavnein. kai; ga;r i[smen kai; hJmei§" e}n to; prw§ton ai[tion to;n qeovn, oujde; ga;r polla; prw§ta: kai; tou§to to; prw§ton oujde; ojnovmato" e[tucen, ta; ga;r ojnovmata ijdiothvtwn tinw§n eijsi; shmantikav: eij de; ejpi; qeou§ oujk e[stin ijdiovth": uJpe;r ijdiovthta gavr ejstin: oujde; o[noma w/| prosagoreuvetai. ajmevlei levgwn ti" u{mnon eij" to;n qeovn fhsin:

w\ pavntwn ejpevkeina: tiv ga;r plevon a[llo se mevlyw…

pw§" se to;n ejn pavntessin uJpeivrocon uJmnopoleuvsw…

pw§" se lovgw/ mevlyaimi to;n oujde; novw/ perilhptovn…

C *Ibid.*, 16,1 (p. 93,5 ss.): e[stin o{te tou§ fainomevnou ejpiqumou§nte" nomivzomen to; o[ntw" ajgaqo;n diwvkein: w{ste to; ou| e{neka kurivw" to; ajgaqovn ejstin. o{ti de; wJ" ei[rhtai movnw" ou| e{neka to; prw§ton ai[tion, dhloi§ kai; oJ u{mno" oJ levgwn:

ejk sou§ pavnta pevfuke, su; dV oujdeno;" ou{neka mou§no".

D *Ibid.*, 47,2 (p. 243,16 ss.): dei§ de; eijdevnai o{ti oiJ filovsofoi mivan tw§n pavntwn ajrch;n oi[ontai ei\nai kai; e}n to; prwvtiston ai[tion uJperkovsmion,

ejx ou| pavnta pevfuken,

o} oujde; ojnovmati ejkavlesan: tiv" ga;r ojnomatoqesiva ejkeivnou… ajmevlei kaiv fhsivn ti" ejn u{mnw/:

pw§" se to;n ejn pavntessin uJpeivrocon uJmnopoleuvsw…

tiv" de; lovgo" mevlyei se to;n oujde; novw/ perilhptovn…
w{ste levgousi mivan ei\nai th;n pavntwn ajrchvn, oujk ajmevsw" de; tauvthn paravgein ta; th/§de.

E Asclepio, *In met.* p. 20,25 – 28 Hayduck: to; ga;r ejleuvqeron ajdevspoton kai; diV auJtov: diov fhsi to;n qeo;n movnon ei\nai ejleuvqeron, ejpeidh; aujto;" me;n oujdeno;" prosdei§tai, aujtou§ de; ta; a[lla prosdevontai. Dio; pagkavlw" fhsi;n ejkei§no":
e[k seo pavnta pevfhne, su; dV oujdeno;" ei{neka mou§no".

F *Ibid.* 123,13 – 17: e{neka gavr tino" pravttei o{ ge nou§n e[cwn: pro;" pevra" ga;r ejpeivgetai. w{ste pa§sav ejstin ajnavgkh ei\nai to; teliko;n ai[tion. Diov fhsin ejkei§no":
e[k seo pavnta pevfhne, su; dV oujdeno;" ei{neka mou§no".
kai; e[stin ajrch; me;n wJ" proaktiko;n tw§n pavntwn, teliko;n de; dia; to; pavnta pro;" aujto; ejpestravfqai.

G *Anth. Pal.* 1,102: eij" to;n Swth§ra kai; Kuvrion hJmw§n jIhsou§n Cristo;n, uiJo;n tou§ Qeou§
w\ pavntwn ejpevkeina: tiv ga;r plevon a[llo se mevlyw…
pw§" se; to;n ejn pavntessin uJpeivrocon ejxonomhvnw…
pw§" de; lovgw/ mevlyw se; to;n oujde; lovgw/ perilhptovn…

Poniamo in luce, in primo luogo, i pochi dati certi: Olimpiodoro cita a memoria, e la sua memoria non è fra le migliori. Il verso citato nella testimonianza A torna anche nella

test. C e nella D, sempre in forma differente (e si osservi che, in sole quattro parole, troviamo ben due varianti!). Molto più fedele, come già osservava A. Jahn [10], sarà da considerarsi la testimonianza di Asclepio (test. E e F).

In una situazione di questo tipo, sarà assai poco prudente confidare ciecamente nella tradizione indiretta rappresentata da Olimpiodoro. Mi sembra più cauto, in questo contesto, prestare fede all'Alessandrino solo quando, in caso di incertezza nella tradizione diretta, la testimonianza del commentatore platonico cospira con almeno una delle due famiglie dei mss.

Un ulteriore motivo di interesse che mi ha indotto a raccogliere le testimonianze precedenti è costituito dal fatto che esse mostrano il credito accordato da Olimpiodoro e Asclepio ad una autorità innografica: lo dimostra chiaramente il v. dhloi§ col quale, nella test. C, è introdotta una delle porzioni di testo. Un fenomeno di questo tipo sarebbe analogo alla fiducia riposta da Proclo e dalla scuola ateniese negli Oracoli Caldaici. Ad ogni modo, come già osservava il Sicherl [11], sia Olimpiodoro sia Asclepio citano il componimento senza specificarne l'autore (test. A; B; D: fhsivn ti" ejn u{mnw/; test. E e F: ejkei§no").

Fra i più complessi problemi presentati dalle nostre testimonianze sta il fatto che vi reperiamo dei versi che non trovano riscontro nella tradizione diretta. Per questa ragione, supponendo che nei mss. che contengono l'inno siano caduti dei versi, A. Jahn inserì con incertezza, fra parentesi quadre e senza numerarli [12], due esametri: pw§" se to;n ejn pavntessin uJpeivrocon uJmnopoleuvsw dopo il v. 1; e ejk sevo pavnta pevfhne: su; dVoujdeno;" ei{neka mou§no" dopo il v. 10. Seguono A. Jahn anche L. J. Rosán e W. Beierwaltes [13], che però stampano i vv. senza quadre e senza alcuna precisazione circa la loro provenienza, sì che il lettore che

[10] A. Jahn, *Eclogae e Proclo*…, p. 63.

[11] M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*…, p. 80. Non capisco però la successiva osservazione dello studioso: «aber dass sie wussten, von wem der Hymnos stammt, scheinen ti" und besonders ejkei§no" anzudeuten».

[12] A. Jahn, *Eclogae e Proclo*…, pp. 76-77.

[13] L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus*…, pp. 53-54; W. Beierwaltes, *Denken des Einen*…, pp. 315-316.

non abbia sotto mano il testo dello Jahn (certo di non facile reperimento…) non riesce a comprendere da dove siano stati tratti gli esametri.

Passiamo ora all'esame della test. B. I tre versi, nella citazione di Olimpiodoro, sono completamente sfigurati. Appiattito e banalizzato, senza più l'originale connotazione sacrale di qevmi", il v. 1. Il v. 2 presenta tipici materiali dell'innografia platonica: il riferimento all' uJperochv del primo principio è trito [14]; il verbo uJmnopoleuvw è frequente negli innografi neoplatonici [15]. Il verso 2 non sarà però, a mio avviso, da accogliere come autentico poiché costituisce una parafrasi metrica dell'esametro originale: uJmnopoleuvsw non è che la rabberciatura di lovgo" uJmnhvsei se. La stessa rabberciatura e conflazione è presente nel v. 3: lovgw/ mevlyaimi fonde materiali del primo e secondo verso dell'originale; oujde; novw/ perilhptovn è una barbara alterazione del testo del v. 3 (novw/ oujdeniv lhptov"). Anche in questo caso mi terrei fedele al principio metodologico enunciato sopra, respingendo la testimonianza di Olimpiodoro quando quest'ultima è contraddetta dalla tradizione diretta (concorde). A parte queste alterazioni, tuttavia, e a parte la test. D, ove la memoria del commentatore ha di nuovo alterato il testo originale, dai vv. 2-3 della test. B si può trarre una testimonianza preziosa: Olimpiodoro ricordava vagamente due versi consecutivi che iniziavano con pw§". L'esempio B, dunque, lungi dal dover essere totalmente respinto, depone a favore dei mss. della famiglia a riguardo alla successione dei versi.

Altro complesso problema è costituito dal v. ejk sevo pavnta pevfhne: su; dVoujdeno;" ei{neka mou§no", testimoniato più volte dai commentatori (E, F) e inserito da Jahn dopo il v. 10. Il motivo principale di questo intervento è da rintracciarsi nel fatto che, nella test. D (e solo in quel caso), Olimpiodoro cita l'esametro poco prima del nostro inno. Ma la testimonianza di Olimpiodoro, come si è visto, è sempre incerta, e, che io sappia, non ci sono elementi per stabilire che i versi citati a poca distanza dal commentatore provengano effettivamente dallo stesso componimento. D'altro canto Asclepio (testimone, come abbiamo visto, più affidabile) non collega mai il verso con l'inno attribuito a Gregorio di Nazianzo. Anche in questo caso mi pare

[14] Si vedano i numerosissimi paralleli addotti da A. Jahn, *Eclogae e Proclo*…, p. 66.

[15] Cf. Sinesio, *Inni* 7,48 ss.: ejpi; kuvdei> sou§ patro;" / kai; kavrtei> sw/§, mavkar / pavlin uJmnopoleuvsw / pavlin soi mevlo" a/[sw.

prudente credere che Olimpiodoro, citando a memoria, abbia conflato dei versi originariamente appartenenti a componimenti diversi.

Infine, la test. G, proveniente dall' *Antologia Palatina*, presenta notevoli affinità col testo citato da Olimpiodoro nella test. B, dal quale sarà da considerarsi dipendente. In effetti, il primo libro dell'antologia, occupato dagli epigrammi cristiani, contiene componimenti databili fra il IV e il X secolo d. C. L'epigramma 1,1, ad es., è databile con buona approssimazione all'anno 867 d. C.[16]; 1,109 mostra di essere stato composto sotto il regno di Basilio I e dei suoi figli Costantino e Leone (870-879); l'epigr. 1,120 allude alla vittoria sugli Avari del 626. Date queste coordinate cronologiche, anziché pensare ad una differente versione dell'inno come fonte comune delle testt. B e G, sarà a mio avviso più probabile credere che l'epigramma 1,102 riprenda il testo da Olimpiodoro, riproducendone le alterazioni. La test. G, in altre parole, in quanto testimone di seconda mano, alla stregua di un *descriptus*, non sarà da tenersi in considerazione ai fini del testo.

4. Alcuni problemi testuali.

Anche per quanto concerne la costituzione del testo il nostro componimento presenta numerosi problemi di non semplice soluzione. Il primo da affrontare, a mio avviso, è quello relativo al titolo, dato che, come si è visto, la tradizione diretta oscilla fra due possibilità. Anche in questo caso, a mio parere, sarà di grande utilità l'accordo della fam. a e delle testimonianze di Olimpiodoro (test. A e in particolare test. B), concordi nel tramandare u{mno" eij" qeovn. M. Sicherl è convinto che l'inno, originariamente contenuto nella tradizione dei mss. di Dionigi, sia stato accorpato ai *carmina* del Nazianzeno e sia stato munito del titolo con cui lo cita Olimpiodoro [17]. Mi pare tuttavia poco probabile credere che, nella data supposta dal Sicherl (X sec.), il redattore della raccolta delle poesie di Gregorio si sia messo a compulsare il testo di Olimpiodoro per ricavarne il titolo dell'inno. Francamente, mi pare molto più

[16] Lo stesso dicasi del n. 1,122. Per tutta la questione si è tenuto presente A. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993, pp. 151 ss.

[17] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*…, p. 81.

economico credere che l'accordo della tradizione indiretta (A e B) coi mss. gregoriani conservi la forma originale del titolo: u{mno" eij" qeovn.

Per quanto concerne l'ordine dei vv. 3-4, abbiamo osservato poco sopra come la tradizione indiretta (test. B) parrebbe confermare la forma tradita dai mss. della fam. a. Ebbene, Sicherl, contro Frangeskou [18], si pronuncia a favore della succesione 2-4-3-5, convinto del fatto che il v. 4 fornisca la spiegazione del v. 2 e che il v. 5 fornisca la spiegazione del v. 3. Il gioco di alternanze (vv. 2 e 3: pw§"; vv. 4 e 5: mou§no") parrebbe avvalorato dal fatto che i vv. 6 e 7, anche questa volta legati dall'anafora, riprenderebbero rispettivamente i vv. 2- 4, e 3- 5. Mi pare però che abbia ragione il Frangeskou nel sostenere una costruzione basata su tre coppie di versi legati da anafora e assonanza nelle parole iniziali e finali. A questa osservazione se ne potrebbe aggiungere un'altra, a mio avviso dirimente: i participi lalevonta (v. 6) e noevonta (v. 7) riprendono i verbi lalei§tai (v. 4) e noei§tai (v. 5) nella successione in cui compaiono nella fam. a. La successione proposta dal Sicherl, al contrario, vanifica questo parallelismo. Mi pare quindi che per ragioni esterne (accordo della fam. a con Olimpiodoro) ed interne si debba preferire la successione 2-3-4-5 attestata dai mss. gregoriani.

Al v. 12 concordo col Sicherl (pp. 74-75) nel respingere la lez. uJpavrcei" della fam. b, che costituisce una banalizzazione della dottrina neoplatonica secondo cui il primo principio, in quanto trascendente, non è alcuna delle cose esistenti, ed al tempo stesso le è tutte in quanto causa (cf. *infra*, § 6).

Per quantro concerne il v. 13, il Sicherl [19], infastidito dall' hapax panwvnume, e osservando come nell'inno, così come nella testimonianza di Olimpiodoro (D) prevalgono, in riferimento a Dio, le predicazioni negative, congettura ajnwvnume. Per rendere metricamente acccettabile la proprosta, Sicherl è costretto a postulare uno iato in cesura per impedire la sinalefe che renderebbe ametrico l'intervento. Sennonché, gli esempi analoghi addotti dallo studioso, tratti da Omero e dagli inni orfici, più che confermare paiono smentire la sua proposta, poiché non vi si trova un caso di iato fra

[18] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*…, p. 81; p 83; V. Frangeskou, *The disputed Hymnus ad Deum*..., p. 10.

[19] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., pp. 77 ss. Ma Sicherl si è forse lasciato condizionare da A. Jahn (*Eclogae e Proclo*..., p. 74), che riteneva panwvnume una *vox nihili*.

due vocali brevi dello stesso tipo [20]. La congettura di Sicherl, che oltretutto vorrebbe sanare un presunto errore congiuntivo nella tradizione [21], oltre che immetodica, pare sfiorare l'ametrico. Al contrario, mi sembra che lo studioso abbia ragione nel respingere la lez. poluvlloge della fam. dionisiana. L'aggettivo, che spesso compare nelle opere dell'Areopagita [22], sarà stato apposto a margine come glossa di panwvnume, e come tale sarà penetrato a testo, geminato il l per ragioni metriche. Sarà quindi a mio avviso più prudente tornare all'hapax panwvnume, che pare portare alle estreme conseguenze la dottrina della anonimia e contemporanea polionimia della divinità (una dottrina del tutto comune, come spero di aver dimostrato nel primo capitolo di questo lavoro).

Di ben altra complessità è il problema che si annida poco dopo al v. 14, per il quale la trad. manoscritta oscilla fra uJpernefeva" della fam. a e uJperfaneva" della fam. b, sì che la scelta, in un senso o nell'altro, risulta assai ardua. Dal punto di vista del senso, come osserva M. Sicherl [23], entrambe le varianti parrebbero a prima vista plausibili. Con la lez. della fam. b, le tenebre divine sarebbero occulte per il loro

[20] Lo iato in cesura è invece diffuso con preposizioni o in caso di aspirazione: cf. *Il.* 3,376: keinh; de; trufavleia a{mV e{speto ceiri; paceivh/; *Hymn. Orph.* 29,6: eujmenivdwn genevteira, uJpocqonivwn basivleia; il caso di 40,5 è più complesso, tanto che lo Hermann ha ritenuto necessario intervenire congetturalmente: spermeiva, swri§ti, ajlwaiva, cloovkarpe (swri§ti" Hermann); ancora in aspirazione il caso di *Hymn. Orph.* 3,13: (Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*, p. 78 n. 59): eujavnthte, kluvousa iJkethrivda fwnh;n; gli altri tre casi addotti da Sicherl non sono del tutto pertinenti, perché lo iato in cesura avviene col vocativo dell'epiteto della divinità: cf. 34,2: Memfi§tVajglaovtime, ijhvie, ojlbiodw§ta; 34,3: crusoluvrh, spermei§e, ajrovtrie, Puvqie, Titavn; 34,6: † mousagevta coropoiev, eJkhbovle, toxobevlemne. Gli esempi più plausibili sono forse quelli di *Il.* 1,569: kaiv rJV ajkevousa kaqh§sto, ejpignavmyasa fivlon kh§r; *Il.* 23, 252: klaivonte" dV eJtavroio ejnhevo" ojsteva leukav. Ma, mi pare, sono esempi così sporadici che sarebbe immetodico inserire congetturalmente fenomeni di questo tipo.

[21] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., p. 83.

[22] MT 1,3 p. 143,10: poluvlogov" ejstin hJ ajgaqh; pavntwn aijtiva; MT 3 p. 147,4: polulogwvtera ma§llovn ejsti ta; e[scata tw§n prwvtwn.

[23] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., pp. 76-77.

eccesso di luce. Si tratta, questa, di un'idea largamente diffusa nel neoplatonismo [24]: cf. Ps. Dionigi, MT 1,1 (p. 141,3-142,3): e[nqa ta; aJpla§ kai; ajpovluta kai; a[trepta th§" qeologiva" musthvria kata; to;n uJpevrfwton ejgkekavluptai; MT 2 (p. 145,1): to;n uJpevrfwton...gnovfon; Sinesio, *Hymn*. 1,158: kekalummevne nou§ É ijdivai" aujgai§"; 1,195-198: su; to; fainovmenon É su; to; kruptovmenon É fw§" kruptovmenon É ijdivai" aujgai§"; Greg. Naz., *Carm. de virtute* v. 954 (PG 37,749): o}n fw§" kaluvptei, ou| skovto" proivstatai. Se, al contrario, si accetta la lez. uJpernefeva" kaluvptra", si avrebbe un riferimento cristiano alla caligine della quale Dio è circondato: cf. Psal. 17,12 (LXX): e[qeto skovto" ajpokrufh;n aujtou§, kuvklw/ aujtou§ hJ skhnh; aujtou§, skoteino;n u{dwr ejn nefevlai" ajevrwn [25]. Questo motivo, come è facile credere, trova larga diffusione nella imagérie cristiana, della quale cito solo alcuni fra gli esempi più rappresentativi: Greg. Naz., *Carm.* (PG 37,1560,120): ouj ga;r rJhi>divw" nefevlh" diadevrketai o[mma / kai; livan eujglhvnoio; *Or*. 28,2 (SChr. 250 p. 102,3): wJ" qeo;n katalhyovmeno", kai; ou{tw" ajnh§lqon ejpi; to; o[ro" kai; th;n nefevlhn dievscon; *Or*. 28,3 (SChr. 250 p. 104,2): i{na th§" nefevlh" ei[sw gevnwmai kai; qew/§ suggevnwmai. La scelta fra le due lezioni è ardua, dati gli abbondanti paralleli patristici o platonici che possono essere addotti a favore di ciascuna delle due. Dati però i numerosi giochi di antitesi concettuali che informano i vv. 12-14 (tutto/ nulla; non uno/ non tutto; panonimo/ non invocabile) preferirei optare, con Sicherl, per la *iunctura* antitetica uJperfaneva" kaluvptra", che, mi pare, meglio corrisponde alla concidenza dei contrari su cui il verso è costruito.

6. Problemi di attribuzione.

[24] E, in sostanza, a mio avviso riconducibile al celebre passo platonico di *Rsp*. 7, 518 a, forse combinato con *Phaed*. 99 e.

[25] Cf. anche gli altri esempi addotti da Sicherl (*Ein neuplatonischer Hymnus*..., p. 77): Es. 13,21; 19,19; Sal. 96,2; Mt. 17,5.

Non meno complessi rispetto a quelli fin ad ora affrontati risultano i problemi di attribuzione dell'inno.

La paternità gregoriana, specialmente dopo le osservazioni del Sicherl [26], pare difficilmente sostenibile. Depongono contro di essa alcuni dati relativi al pensiero e alla lingua di Gregorio: per il Nazianzeno, ad es., Dio è sì difficilmente comprensibile, ma non del tutto a[gnwsto"; molte delle scelte lessicali del componimento, come ligaivnw e qoavzw, sono completamente estranee all'uso gregoriano; il v. tivktw non è mai usato da Gregorio per indicare la creazione [27], ma è sempre utilizzato in riferimento alla generazione divina. Alle osservazioni di Sicherl se ne può aggiungere un'altra, a mio avviso di non scarso peso: Gregorio non usa mai la preposizione ejpevkeina per indicare la trascendenza, ma il termine, peraltro rarissimo nei suoi scritti, è da lui utilizzato in senso locativo [28].

Anche l'attribuzione a Proclo, proposta da A. Jahn, risulta ormai piuttosto improbabile. Dimostrato che nel ms. Mk il foglio contenente l'inno è solo un'aggiunta posteriore [29], le prove interne non paiono più sufficienti per sostenere la paternità procliana. Anzi, come osservava A. Jahn [30], il nostro componimento non ha nulla in comune con gli altri inni procliani se non la forma esametrica, mentre l'ispirazione metafisica e religiosa che presenta è estranea alla forma mitologica dell'innografia del successore di Platone [31], sì che, per sostenere la paternità procliana dello scritto, si sarebbe costretti a scorgervi l'unico inno esoterico e filosofico a noi pervenuto dalle carte dello scolarca di Atene. Anche i confronti, istituiti da W. Beierwaltes e da M.

---

[26] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., pp. 68 ss. Fra gli ultimi sostenitori dell'autenticità gregoriana è F. Trisoglio, (*S. Gregorio di Nazianzo*..., p. 122).

[27] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., pp. 66-69.

[28] Il termine occorre solo in *Or*. 43,24: ei\ce me;n ou\n ou{tw tau§ta, kai; plhvrh" paideuvsew" hJ fortiv", wJ" gou§n ejfikto;n th/§ ajnqrwpivnh/ fuvsei: to; ga;r ejpevkeina Gadeivrwn ouj peratovn.

[29] Cf. ancora H. D. Saffrey, *Notes autographes*..., p. 538.

[30] Cf. A. Jahn, *Eclogae e Proclo*..., p. 64.

[31] Su cui da ultimo R. M. Van den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, Translation, Commentary*, Brill, Leiden 2001.

Sicherl [32], non apportano nulla che sia pensabile solo per Proclo: l'uso di wjdiv", per indicare il desiderio prodotto dall'Uno, non è un elemento specificamente procliano, ma solo genericamente neoplatonico, presente già in Plotino [33], e quindi ampiamente attestato:

Enn. 5,9,2,2 ss: ajfivkoito me;n a]n oJ fuvsei ejrwtiko;" kai; o[ntw" th;n diavqesin ejx ajrch§" filovsofo", wjdivnwn mevn, a{te ejrwtikov", peri; to; kalovn.

Enn. 6,7,26,6 ss.: kai; hJ e[fesi" dV aujtou§ eJkavstou kai; hJ wjdi;" marturei§, o{ti e[sti ti ajgaqo;n eJkavstou.

Damascio, *De prim. princ*. I, p. 9 Westerink-Combès: ajlla; ta;" wjdi§na" oJrw§men ta;" hJmetevra" kai; peri; to; e}n taujta; pascouvsa", kai; to;n o{moion trovpon ajdhmonouvsa" te kai; peritrepomevna".

Ibid., I, p. 87, 17 ss.: w{ste kai; oJ nou§", h/| nou§" tw§n poiw§n tinwn qewro;" w[n, wjdivnei me;n th;n th§" fuvsew" ejkeivnh" e[nnoian.

Le xunai; wjdi§ne", citate al v. 8 dell'inno, pur trovando riscontro nella sezione, giunta in traduzione latina, del *Commento al Parmenide di Proclo* (58,16), non contengono però nulla di specificamente procliano, tanto che il concetto torna anche in Boezio, *Cons*. 4,6,44: *hic est cunctis communis amor* [34].

[32] Cf. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*..., pp. 312-318; M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., pp. 72-73.

[33] Il parallelo plotiniano è addotto da M. Sicherl (*Ein neuplatonischer Hymnus*..., pp. 73-74); a questi passi, sulla scia dello stesso studioso, si dovrà aggiungere *Enn*. 4,3,13,31 ss. Per alcuni passi dionisiani cf. DN 1,5 p. 117,16: pavnta aujth§" ejfivetai; DN 1,6 p. 118,14.

[34] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., p. 73.

L'idea che l'Uno, in quanto trascendente e al tempo stesso causa sia «nulla e tutto» è ancora una volta già plotiniana [35].

La presenza, anche massiccia, di elementi procliani, del resto, non è di per sé determinante ai fini dell'attribuzione, poiché il pensiero di Proclo trovò larghissima diffusione sia durante la vita sia dopo la morte del filosofo, anche all'interno della scuola alessandrina, ove Ammonio, allievo di Proclo, introdusse la speculazione del proprio maestro.

Più recentemente, ad opera di W. Beierwaltes, quindi di M. Sicherl, è stata prospettata l'attribuzione allo Ps. Dionigi [36]; si pone sulla scia di questi studiosi anche H. D. Saffrey, che ha tradotto la produzione innografica di Proclo [37]. L'ipotesi, è innegabile, ha un certo fascino, poiché ben si adatterebbe alla vena poetica che emerge a tratti dagli scritti del nostro autore, conoscitore della tradizione epica e sensibile ad una certa «tentazione poetica» che lo ha indotto ad inserire nel proemio della *Teologia Mistica* un segmento di esametro (ajkrotavthn korufhvn) [38].

Mi pare tuttavia che le argomentazioni addotte dal Sicherl richiedano un riesame. In effetti alcune consonanze, messe in luce da Sicherl fra il nostro inno e le opere dionisiane, trovano una facile spiegazione nel sostrato culturale comune all'età tardoantica e costituito dalla filosofia neoplatonica. L'utilizzo del *Parmenide*, ad es., addotto da M. Sicherl come prova della prossimità dell'inno al pensiero di Proclo e Dionigi [39], non dovrà stupire se, come credo di aver mostrato nel caso di alcuni

---

[35] Cf. *Enn.* 5,2,1,1: to; e}n pavnta kai; oujde; e{n: ajrch; ga;r pavntwn ouj pavnta; *Enn.* 6,7,32,12-13: oujde;n ou\n tou§to tw§n o[ntwn kai; pavnta: oujde;n me;n o{ti u{stera ta; o[nta, pavnta de; o{ti ejx aujtou§.

[36] Cf. W. Beierwaltes, *Proclo*..., p. 384 n. 66; l'attribuzione è stata poi ritrattata in *Denken des Einen*..., p. 314: «Die Annahme, dass er von Ps. Dionysius Areopagita stamme, was ich einmal vermutete, hat auch ihre Schwierigkeiten»; M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus..., passim*.

[37] Cf. H. D. Saffrey, *Proclus. Hymnes et prières*, Paris 1994, pp. 78-79. Paiono appena più scettici R. Jackson, K. Lykos e H. Tarrant, in *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*, Leiden-Boston-Köln 1998, p. 62 n. 40: «Proclus and Ps. Dionysius have been candidates for the authorship»; p. 86 n. 140.

[38] MT 1,1 p. 141,3. Si tratta di uno stilema omerico: cf. *Il.* 14,228; 5,754; 8,3: ajkrotavth/ korufh/§ poludeiravdo" Oujluvmpoio.

[39] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., p. 72; p. 79.

medioplatonici, e come è fuor di dubbio nei neoplatonici da Plotino in avanti, il *Parmenide* costituì uno dei principali testi di riferimento della «teologia platonica» tardoantica. Anche l'uso del prefisso uJper-, al contrario di quanto vorrebbe Sicherl, non costituisce di per sé un elemento in grado di determinare un'affinità esclusiva fra il nostro inno e gli scritti dionisiani, dato il frequente ricorrere della particella negli autori neoplatonici in genere [40]. A ciò si aggiunga che quello di indicare dio come oJ pavntwn ejpevkeina è un uso avvalso fin dai tempi del medio platonismo, e non costituisce di per sé un segno di affinità fra l'inno e il CD [41].

Quanto all'«intelletto celeste» che troviamo al v. 15 del nostro inno, il riferimento non costituisce un fattore di esclusiva somiglianza col testo dionisiano: cf. Proclo, *El. Theol*. 163 p. 142,14 Dodds: katalavmpousai to;n qei§on kai; ajmevqekton nou§n; 111 p. 98,18: qei§oi nove" uJpodexavmenoi qew§n meqevxei"; p. 144,20: kai; hJ mevqexi" tai§" ejgkosmivoi" yucai§" tw§n uJperkosmivwn novwn dia; mevswn ejsti; tw§n ejgkosmivwn novwn. Lo stesso dicasi dell'ingresso nella tenebra, la quale, è vero [42], occorre ripetutamente in Dionigi per indicare l'unione con Dio, ma che, come è stato più volte dimostrato [43], fa parte di una secolare tradizione sviluppatasi a margine di Es. 20,21: «Il popolo si tenne a distanza e Mosè entrò nella tenebra in cui Dio si trovava (Mwush§" de; eijsh§lqen eij" to;n gnovfon ou| h\n oJ qeov")» e di Es. 24,18: eijsh§lqen Mwush§" eij" to; mevson th§" nefevlh" kai; ajnevbh eij" to; o[ro". Questa tradizione, come è facile immaginare,

---

[40] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., p. 76; ma il prefisso, solo per fare alcuni esempi, è già attestato in Plotino, *Enn*. 6,8,16,32 (uJpernovhsi"); in Proclo (*In Parm*. 1181,39: uJperevnwsi") e in Damascio (*De princ*. vol. I, p. 84,18 Westerink-Combès: uJperavgnoia; *In Parm*. vol. III p. 80,25 West.-Comb.: uJperhplwmevnon)

[41] Per dio come oJ pavntwn ejpevkeina cf. Celso presso Origene, *Contra Celsum* 7,45 p. 498 Marcovich, già citato nel primo capitolo di questo studio.

[42] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., p. 76.

[43] Cf. H. Ch. Puech, *La tenebra mistica nello Pseudo-Dionigi Areopagita e nella tradizione patristica*, «Études Carmélitaines» 38/II (1938), pp. 33-53, ora in *Sulle tracce della Gnosi*, trad. it. Milano 1985, pp. 151-170; da ultimo Y. de Andia, *Henosis*..., pp. 303-373, e, ivi, ulteriori riferimenti bibliografici e patristici.

troverà ampio sviluppo nei commentatori di questo episodio dell'Esodo, a cominciare da Filone [44] e Gregorio di Nissa [45].

Gli indizi esterni addotti da M. Sicherl non mi paiono più convincenti, a cominciare dal passo di CH 7,4 addotto dallo studioso [46]:

> tauvta" de; ta;" uJpertavta" tw§n uJperouranivwn now§n uJmnologiva" h[dh me;n ejn toi§" peri; tw§n qeivwn u{mnwn wJ" ejfikto;n ajneptuvxamen kai; ei[rhtai peri; touvtwn ejn ejkeivnoi" wJ" kaqV hJma§" iJkanw§".

Il passaggio, come ben si può vedere, non sta a significare che Dionigi compose degli inni, bensì contiene un rimando all'opera non pervenuta (e probabilmente mai composta) dal titolo peri; tw§n qeivwn u{mnwn: gli inni in questione, tuttavia, non sono cantati da Dionigi, ma dagli angeli, mentre il fantomatico scritto dionisiano non sarebbe che la spiegazione (in forma di trattato in prosa) del canto angelico.

Parimenti fragile l'argomentazione relativa alla tradizione manoscritta [47]. Innanzitutto, come mostrano le indagini sui mss., l'inno non compariva nell'archetipo delle opere dionisiane, ma si è inserito nel *corpus* solo più recentemente, e solo in alcuni testimoni [48]. Inoltre, poiché, come ha mostrato B. R. Suchla [49], l'intera tradizione

---

[44] Cf. *De mut. nom*. p. 157,12 Wend.: eij" ga;r to;n gnovfon fasi;n aujto;n oiJ qei§oi crhsmoi; eijselqei§n; *De vita Mos*. I, 158 p. 158,8 Cohn; *De post. Cain* 14 p. 3,19 Wend.: eij" to;n gnovfon o{pou h\n oJ qeo;" eijseleuvsetai.

[45] Cf. *De vita Mos*. 2,162; 2,163,3: e{w" a]n diaduh/§ kaiv..to;n qeo;n i[dh/ ..oi|ovn tini gnovfw/ th/§ ajkatalhyiva/ pantacovqen dieilhmmevnon; 2,169,4: oJdhgei§tai diVaujth§" pro;" to; ejkei§ diaduh§nai th/§ dianoiva/ o{pou ejsti;n oJ qeov". Tou§to de; gnovfo" uJpo; th§" grafh§" ojnomavzetai.

[46] CH 7,4 p. 31,22-24. Il brano è addotto in *Ein neuplatonischer Hymnus*..., p. 79.

[47] Cf. M. Sicherl, *Ein neuplatonischer Hymnus*..., pp. 80-81.

[48] Cf. B. R. Suchla, PTS 33, p. 37 e n. 50: «Der Hymnus w\ pavntwn ejpevkeina figuriert hingegen nicht als Teil des Corpus».

[49] Cf. B. R. Suchla, *Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, NAWG 4/1984, pp. 180-181 ss.; le stesse argomentazioni sono riproposte nel prologo dell'edizione (PTS 33, pp. 38 ss., e, in particolare, p. 56).

manoscritta del *corpus* dipende da un'edizione antica munita di prologo e degli scoli, redatti ad opera di Giovanni di Scitopoli, bisognerà postulare l'intervento, all'altezza dell'archetipo o anche prima, di un redattore che ha assemblato i testi in vista della pubblicazione. In una situazione del genere, il fatto che un testo sia tradito fin dalle fasi più antiche insieme agli scritti del CD non significa che risalga allo stesso autore di questi ultimi. Se così fosse, bisognerebbe credere che anche gli scoli siano stati stesi da Dionigi!

7. Conclusioni.

Lo studio di M. Sicherl, pure così meritevole sotto altri aspetti, non mi convince della paternità dionisiana del nostro inno. I punti di contatto, contenutistici e lessicali, osservati dal Sicherl fra il componimento e il CD sono certamente reali; tuttavia, data la loro larga diffusione nel neoplatonismo tardoantico, questi concetti e queste espressioni comuni perdono molto del loro valore probante. Le prove ricavate dallo studioso tedesco dalla tradizione manoscritta non sono più forti degli argomenti interni, poiché il componimento è contenuto solo in una parte dei codici dionisiani (e d'altro canto, data la particolare tradizione del CD, anche se fosse presente in tutti i mss., ciò non costituirebbe una prova determinante).

A queste ossevazioni potrebbe aggiungersene una ulteriore, relativa alla cronologia. Infatti, se, con L. G. Westerink [50], stabiliamo intorno al 525 d. C. la data del *Commento al Gorgia* di Olimpiodoro, ammettendo la paternità dionisiana dell'inno, il commentatore platonico sarebbe fra i primissimi testimoni delle opere dell'Areopagita, e precederebbe di diversi anni il colloquio di Costantinopoli del 532, durante il quale, come è ben noto, fecero la loro prima comparsa le opere del CD [51]. Non si tratta, è vero, di una prova del tutto schiacciante, ma anche la cronologia del componimento, ricostrubile sulla base del commento di Olimpiodoro, crea qualche perplessità.

---

[50] Cf. L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I, *Olympiodorus*, Amsterdam-Oxford-New York, 1976 p. 21.

[51] Cf. J. Stiglmayr, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649*, Feldkirch 1895 p. 59; S. Lilla, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, Aug. 22 (1982), p. 533.

Risulta impossibile determinare se l'estensore fosse o meno di fede cristiana; gli elementi che ne tradiscono una qualche ascendenza, come la tenebra dei vv. 14-15, sono effettivamente troppo deboli per permettere una valutazione attendibile. Certo, con ciò non si può negare che l'autore fosse un cristiano; sicuramente, se lo fu, in questi versi non ha esplicitamente dichiarato la propria fede.

Dunque, anche nel caso del nostro inno, non sicuramente riconducibile agli autori fra le cui opere è tradito, bisogna guardarsi dalla tentazione di ricavare un portrait-robot del suo autore e di fornire parallelismi concettuali e lessicali troppo generici, per poi istituire un'attribuzione fantasiosa a questo o a quello fra una rosa di personaggi più o meno plausibili [52].

Il componimento – rassegnamoci – rimane anonimo. Destinati a restare nell'incertezza sono anche il periodo e l'ambiente di composizione del breve inno. I testimoni della tradizione indiretta, provenienti da Alessandria, parrebbero ricondurci alla scuola platonica alessandrina, che in effetti mi pare l'ambiente più prossimo allo sconosciuto autore. Ma anche su questo punto non ci sono certezze.

[52] Metteva in guardia dallo stesso pericolo, a proposito dello ps. Dionigi, H. D. Saffrey, *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus*, RSPT 63 (1979), pp. 3-4, ora in *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, pp. 235-236.

GIOVANNI DI SCITOPOLI INTERPRETE DEL CORPUS DIONYSIACUM.

ta; tw§n parV {Ellhsi filosovfwn semna; metavgei ejpi; th;n eujsevbeian ajsfalw§" (*Sch. DN* 388, d 2-4).

A partire dagli inizi del quinto secolo, con la morte di Siriano, la successione di Proclo come «diadoco platonico» della scuola di Atene e l'avvento di Ermia, condiscepolo di Proclo e allievo del medesimo Siriano, sulla cattedra di filosofia di Alessandria, fra la scuola egiziana e quella di Atene si instaurano degli stretti rapporti che vedono, oltre all'affinità intellettuale, anche degli stretti legami di parentela fra i professori delle diverse sedi di insegnamento [1].

La morte di Proclo (485) e il turbamento prodotto dalla concorrenza per la successione arrecarono un certo scompiglio all'interno della scuola ateniese, che, stando almeno al parere di Enea di Gaza, dovette vedere un notevole decadimento nella qualità del proprio insegnamento [2]; questo declino parrebbe oltretutto confermato indirettamente dal fatto che a succedere a Zenodoto non fu un allievo della scuola ateniese, ma Damascio, che aveva seguito l'insegnamento dell'alessandrino Ammonio;

[1] Cf. H. D. Saffrey, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie*, «Revue des Études Grecques» 67 (1954), pp. 396 – 410.

[2] Enea di Gaza, *Theophrastus*, ed. M. E. Colonna, Napoli 1958 p. 4,5-7: kalo;n ga;r kai; spavnion to; crh§ma, ejpei; kai; parV jAqhnaivoi", e[nqa mavlista diefavnh filosofiva, pantelw§" ejxelhvlatai kai; eij" to; mhde;n ajpevrriptai. Che Enea alludesse alla morte di Proclo, come immaginava Saffrey (*Le chrétien*..., p. 397 n. 1), è stato indirettamente confermato dalla Colonna (p. VIII), secondo la quale il dialogo sarebbe prossimo alla persecuzione scatenata in Africa dal re vandalico Unerico nell'anno 484. Sullo stesso passo di Enea cf. anche P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948 p. 268: «à cette époque (ca. 500 d. C.) l'école d'Athènes, depuis la mort de Proclus (485), était en pleine décadence».

successore di Damascio fu un altro pensatore di formazione alessandrina, Simplicio. Il rapido scadere del prestigio della sede ateniese produsse, come contraccolpo, l'ascesa della scuola di Alessandria, che divenne il centro per eccellenza degli studi filologici, filosofici e medici, e, soprattutto nella persona di Ammonio, costituì un vero punto di incontro per un gran numero di giovani intellettuali, anche cristiani [3].

Fra i motivi del successo dell'insegnamento di Ammonio sta il fatto che egli, in una data non meglio precisata ma comunque prossima alla fine del quinto secolo, avrebbe trovato un accordo col vescovo locale, riuscendo a garantire la sopravvivenza della propria scuola grazie ad una certa apertura nei confronti degli allievi cristiani [4].

La scelta dello scolarca, consistente nel venire a patti con la comunità cristiana locale, dovette rivelarsi del tutto indovinata, per lo meno ai fini della sopravvivenza della scuola, se è vero che, mentre nel 529 un editto di Giustiniano segnava la fine dell'attività filosofica di Atene [5], ad Alessandria si poté continuare a tenere un regolare insegnamento ed una normale successione, fino almeno alla conquista araba. Nello stesso anno 529, certo in maniera non casuale, Giovanni Filopono pubblicava la propria

---

[3] Cf. P. Courcelle, *Les lettres*..., p. 268; p. 300: «L'école païenne d'Ammonius était en effet le rendez-vous d'une foule de jeunes étrangers, même chrétiens».

[4] La notizia ci è fornita, insieme ad altre malevole osservazioni, da Damascio, *Vita Isidori* § 292 (p. 306 Zintzen): `oJ de; jAmmwvnio", aijscrokerdh;" w]n kai; pavnta oJrw§n eij" crhmatismo;n oJntinaou§n, oJmologiva" tivqetai pro;" to;n ejpiskopou§nta to; thnikau§ta kratou§san dovxan`, da porsi a confronto con *Vita Is*. § 179 p. 250 Zintzen: `pro;" to;n ejpiskopou§nta to; thnikau§ta th;n kratou§san dovxan [ jAqanavsion]`. Accettando l'espunzione di R. Asmus (Byz. Zeit. 18, 1909, p. 469) l'episodio sarebbe da collocarsi sotto il patriarcato di Pietro Mongo (482-490); in caso contrario si scenderebbe all'episcopato di Atanasio II (490-497). La nota di Zintzen (p. 250), con i riferimenti a Sozomeno (*Hist. Eccl*. 6,19,1-2; 7,4,6), pare inesatta, poiché lì lo storico allude alla morte di Atanasio I (373 d. C.) ed al suo successore Pietro. Non è ancora chiaro, del resto, il tipo di accordo stipulato fra Ammonio e il vescovo alessandrino: potrebbe trattarsi di una professione di fede (`oJmologiva`), ma, come fa giustamente osservare Saffrey (*Le chrétien*..., pp. 400-401), «l'arrangement entre le professeur et l'évêque demeure mystérieux».

[5] Cf. *Codex Iustinianus* 1,5,18,4; 1,11,10,2: `pa§n de; mavqhma para; tw§n nosouvntwn th;n tw§n ajnosivwn JEllhvnwn manivan didavsksesqai kwluvomen`.

opera *Sull'eternità del mondo, contro Proclo* [6], contribuendo in modo decisivo alla cristianizzazione della scuola alessandrina, alla sua indipendenza dalla sede ateniese, e, quindi, alla sua conservazione nel contesto ormai chiaramente teocratico dell'impero bizantino.

In sostanza, già a partire dai primi anni del sesto secolo, nel generale rarefarsi o scadere degli studi filosofici, la scuola di Alessandria si presenta come il più prestigioso centro di studio e di espressione della filosofia neoplatonica, di cui si avvia ben presto a detenere il monopolio, pur muovendosi all'interno di una tradizione fortemente codificata.

I. ALCUNE OSSERVAZIONI SULLA DOTTRINA DI GIOVANNI DI SCITOPOLI.

In un panorama del genere, la figura intellettuale dello scoliasta dell'Areopagita risulta a mio avviso dotata di un eccezionale interesse, poiché ci offre una preziosa testimonianza di come i contatti fra la dottrina cristiana ed il pensiero greco non si fossero completamente estinti, anche al di fuori delle scuole filosofiche propriamente dette; a ciò si aggiunga che gli scritti del nostro commentatore aprono uno squarcio sulle modalità di ricezione, ancora a poco tempo dalla loro stesura, delle opere dello ps. Dionigi [7].

---

[6] Cf. *De aet. Mundi* p. 579,14 Rabe: nu§n... ejfV hJmw§n kata; to; diakosiosto;n tessarakosto;n pevmpton Dioklhtianou§ e[to", ossia, come mostra H. D. Saffrey (*Le chrétien...*, p. 406 n. 3) nell'anno 529, dato che in base all'indicazione di Filopono si devono aggiungere 245 anni alla data dell'uccisione di Numeriano (284), che segnò l'ascesa al potere di Diocleziano.

[7] Bibliografia: H. U. von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis*, in «Scholastik» 16,1 (1940), pp. 16-38, poi ristampato in *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961[2], pp. 644-672: «Die Arbeit ist indes auf dem Stand, den sie 1940 erreichte, stehengeblieben» (*Kosmische Liturgie...*, p. 15); P. Sherwood, *Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis*, «Sacris Erudiri» 4 (1952), pp. 174-184; Id., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, Roma 1955; W. Beierwaltes – R. Kannicht, *Plotin – Testimonia bei Johannes von Skythopolis*, «Hermes» 96 (1968), pp. 247-251; W. Beierwaltes, *Johannes von Skythopolis und Plotin*, «Studia Patristica» XI/ 2, TU 108, ed. F. L. Cross, Berlin 1972, pp. 3 – 7; L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980; B. R. Suchla, *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus*

La personalità teologica e più in genere filosofica di Giovanni di Scitopoli risente pienamente delle problematiche dottrinali ed ecclesiali dell'ambiente palestinese del sesto secolo, all'interno del quale si trovò a vivere e ad operare, e al di fuori del quale risulta difficilmente comprensibile. In effetti, la ricezione ed infine l'affermazione del dogma calcedonese in Palestina, come è stato giustamente osservato da L. Perrone, non hanno seguito un andamento lineare e progressivo, ma hanno conosciuto fasi alterne e complesse. Dopo un'epoca di «calcedonismo minimale» [8], ed una ricezione di Calcedonia in termini soprattutto difensivi, per i quali si guarda al concilio più per ciò che condanna che non per ciò che afferma esplicitamente [9], nella realtà ecclesiale palestinese prende avvio una fase che è stata chiamata col nome di «calcedonismo integrato» [10]. La felice definizione si basa sul fatto che il pensiero teologico ha saputo superare lo scopo meramente apologetico ed ampliare il proprio sguardo col ricorso alla riflessione sistematica sul dogma cristologico, attingendo, ove necessario, alle fonti del pensiero pagano.

«L'elaborazione teologica al servizio del concilio non ha solo risentito in maniera profonda del confronto col monofisismo, ma si è anche nutrita intensamente di tradizioni culturali che per un certo tempo parevano essersi eclissate. Da qui deriva appunto la natura peculiare e un poco composita del calcedonismo palestinese,

---

Dionysiacum Areopagiticum, NAWG 1980, pp. 33-66; Ead., *Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD*, NAWG 1984, pp. 177-188; Ead., *Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD*, NAWG 1985, pp. 177-194; Ead., *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den Areopagitischen Traktaten in seiner Philosophie- und Theologiegeschichtlichen Bedeutung*, in Y. de Andia (cur.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21-24 septembre 1994*, Paris 1997, pp. 155 - 165; R. M. Frank, *The Use of the Enneads by John of Scythopolis*, «Le Muséon» 100 (1987), pp. 101-108; P. Rorem, *The Doctrinal Concerns of the First Dionysian Scholiast, John of Scythopolis*, in Y. de Andia (cur.), *Denys l'Aréopagite*…, pp. 187 - 200; P. Rorem – J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford 1998 (fondamentale).

[8] Cf. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina...*, pp. 89-139.

[9] Cf. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina...*, p. 172.

[10] Cf. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina...*, pp. 175-222.

'integrato' oltre che della tradizione cirilliana, anche della dialettica aristotelica e della speculazione neoplatonica» [11].

In questa prospettiva, se in Nefalio, fra i primi rappresentanti del calcedonismo integrato, la tendenza apologetica nei confronti del concilio di Calcedonia prevale sull'interesse dialettico, per quanto concerne Giovanni «ci troviamo dinanzi ad un teologo di vasti interessi e dalla riflessione originale» [12], forse «il più profondo pensatore del sesto secolo» [13].

Sfortunatamente, non possediamo sicure informazioni sulla biografia e l'operato dello Scolastico. Grazie alla ricostruzione di Rorem e Lamoreaux possiamo collocare l'episcopato di Giovanni dopo quello di Teodosio (ca. 518-536) e prima di quello di Teodoro (ca. 548-558/ 9) [14]. Gran parte delle opere del vescovo sono andate perdute: tuttavia, fra gli anni 515 e 520, Giovanni deve avere esercitato una fervente attività produttiva, poiché sono collocabili in questo periodo un'opera dal titolo incerto, comunemente chiamata *Apologia di Calcedonia*, quindi uno scritto *Contro coloro che si sono allontanati dalla Chiesa*, un'altra opera convenzionalmente indicata col titolo *Contro i Nestoriani* ed infine uno scritto *Contro Severo* [15]; in una fase più tarda, compresa fra 537 e 543, è invece da collocarsi l'attività esegetica esercitata a margine del CD.

Nonostante le ottime ricostruzioni tentate sulle opere perdute [16], la fonte principale per la comprensione del vescovo di Scitopoli resta il *corpus* di scoli alle opere

[11] L. Perrone, *La Chiesa di Palestina*..., p. 176.

[12] L. Perrone, *La Chiesa di Palestina*..., p. 240.

[13] Cf. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*..., p. 15: «Der alten Studie [scil. quello del 1940] bleibt insofern ein Verdienst, als sie der Philosophie und Theologie den vielleicht tiefsinnigsten Denker des 6. Jahrhunderts wiedergeschenkt hat».

[14] *John of Scythopolis*..., pp. 26-27.

[15] Cf. P. Rorem – J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis*..., pp. 27-36. Le opere *Contro coloro che si sono separati dalla Chiesa* e il cosiddetto *Contro i Nestoriani* sono parzialmente ricostruibili dalle informazioni fornite da Fozio (*Biblioteca*, codd. 95 e 107); l'*Apologia di Calcedonia* è citata da Severo di Antiochia nel *Contra impium Grammaticum*; il *Contro Severo* è invece conservato, sotto forma di frammenti, dalla *Doctrina Patrum* (13,13 Diekamp), dagli atti del Concilio lateranense del 649 e del Concilio costantinopolitano del 681 (Mansi II, 437-440).

[16] Cf. P. Rorem – J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis*..., pp. 27 ss.

dionisiane, da individuarsi, nella confusa congerie di note ristampate in PG 4, grazie a criteri esterni (forniti dalla versione siriaca) ed a criteri interni [17].

1. *Dio*.

Il primo malinteso da cui bisogna guardarsi quando si giunge ad esaminare la dottrina dello scoliasta di Dionigi è quello che consiste nel credere che Giovanni abbia semplicemente riproposto o che abbia anche solo completamente condiviso le posizioni espresse dall'autore da lui annotato.

A questo proposito, W. Beierwaltes ha fatto giustamente osservare che Dionigi, sulla scia di Proclo, concepisce l'eternità non come la struttura interna della divinità, bensì come un aspetto della sua causalità universale, dato che Dio, per l'Areopagita, è in quanto tale al di sopra delle categorie del tempo e dell'eternità [18]. Al contrario Giovanni, nel commento a DN 5,4 (*Sch. DN* 313 b 13 ss.), utilizzando ampiamente il trattato plotiniano sull'eternità e il tempo (*Enn*. 3,7), ripropone la dottrina di Plotino secondo cui il primo principio è essenzialmente eternità ed «è soltanto» (`e[sti movnon`). In questa prospettiva, osserva sempre Beierwaltes [19], il concetto procliano e dionisiano dell' `uJperousiva` della divinità ricopre nella dottrina del vescovo di Scitopoli un ruolo tutto sommato ridotto.

L'idea espressa dallo studioso tedesco a proposito dell'eternità di Dio trova un effettivo riscontro anche in altri aspetti della dottrina teologica del nostro commentatore. Infatti, la stessa tendenza a «smussare» quegli elementi più tipici del Neoplatonismo di Proclo, e a fornire una spiegazione del testo di Dionigi che lo possa ricondurre nell'alveo di una più tradizionale metafisica, basata sui testi di Plotino e di Aristotele, è in atto in un fondamentale scolio al trattato sui nomi divini (DN 5,6 p. 184,19):

---

[17] Cf. qui sotto, Appendice I. Da questo punto in poi gli scoli la cui autenticità è garantita dalla versione siriaca di Phocas saranno contrassegnati da un asterisco (*).

[18] W. Beierwaltes, *Johannes von Skythopolis*..., pp. 3-4.

[19] *Johannes von Skythopolis*..., p. 4.

Sch. DN 320,3* (b 1 – d 10): La bontà superiore in sé (aujtou>peragaqovth"), essendo intelletto, e tutta atto (o{lh ejnevrgeia), volgendosi verso se stessa, è in atto, non in potenza (ejnergeiva/ ejsti;n, ouj dunavmei), poiché, se così non fosse, sarebbe dapprima priva di intelligenza, mentre solo in un secondo momento sarebbe intelletto in atto (ejnergeiva/ ginomevnh). Perciò Dio è soltanto intelletto puro (nou§" movnon kaqarov") e il pensiero non lo ha come se gli venisse indotto dall'esterno (oujk ejpeivsakton e[cwn to; fronei§n), ma egli compie attività intellettuale assolutamente da se stesso. Se infatti la sua sostanza fosse un'altra, ciò che egli pensa sarebbe altro da lui stesso, ed egli, oppure la sua sostanza, sarebbe privo di intelletto. Al contrario, se qualcosa possiede, lo possiede da se stesso, non da altro; e se lo ha da se stesso, anche pensa da se stesso, ed egli è ciò che pensa (aujtov" ejstin a} noei§). Egli dunque, essendo intelletto (nou§" w[n), pensa effettivamente gli enti in quanto è. Se, dunque, pensando se stesso pensa gli enti, egli stesso è gli enti (aujtov" ejsti ta; o[nta): o infatti li penserà mentre sono altrove, o in se stesso, in quanto sono suoi; se fossero altrove, egli non potrebbe pensarli (e del resto dove esistono nelle realtà sensibili? Esse non sono esistenti, in quanto mutevoli, soggette alla nascita ed alla morte). Egli, quindi, pensa se stesso e in se stesso (eJauto;n ou\n a[ra kai; ejn eJautw/§ noei§)...

Dunque i suoi pensieri sono gli enti, e gli enti sono le idee (aiJ toivnun nohvsei" aujtou§ eijsi ta; o[nta, ta; de; o[nta eijsi; ta; ei[dh). Non bisogna intendere «pensieri» nel senso che, dopo che ha pensato qualcosa, quel qualcosa è venuto ad essere od è: nel caso di questo pensiero deve preesistere l'oggetto pensato, perché lo faccia dopo averlo pensato. Dio, al contrario, pensa gli enti in quanto pensa se stesso (noei§ ta; o[nta a{te eJauto;n now§n), unendosi a ciò che è presente in essi: questo suo pensiero costituisce la nascita degli esseri. Ciò che è presente negli esseri è la forma (ei\do"), e cioè l'idea (ijdeva). Dio, al contrario, essendo tutto intelletto (nou§" w]n o{lo"), è tutto scienza, mentre ciò che deriva da lui ed è in lui sono intelletti che assomigliano ai teoremi della scienza. Essi sono in lui tutti insieme e distinti nel modo in cui, in un'anima, ci sono molte scienze, che pure restano inconfuse ed operano all'esterno come se fossero una, quando c'è bisogno.

Il passo, come credo di avere mostrato [20], risente profondamente della teorizzazione plotiniana di *Enn*. 5,9,5. Particolarmente debitrici nei confronti del testo delle *Enneadi* sono le affermazioni per cui Dio non deriva dall'esterno il proprio pensiero, ma lo ha in sé, quella per cui Dio «è tutte le cose» e quella relativa alla «mente pura» [21].

I punti di contatto fra le *Enneadi* e il commento di Giovanni si spingono fin nei minimi dettagli, e, tuttavia, anche in questo caso il commentatore ha modo di mostrare la propria originalità. In primo luogo, e si tratta, questo, di un fatto che a mio avviso non è stato posto debitamente in luce, il vescovo di Scitopoli utilizza in riferimento all'unico e sommo Dio cristiano le stesse argomentazioni che Plotino aveva sviluppato in *Enn*. 5,9,5 a proposito della seconda ipostasi, ossia dell'Intelletto. La «sfasatura» che ne risulta è una coseguenza tutt'altro che secondaria, se solo si pensa che con questa operazione Giovanni abbandona la dottrina neoplatonica del primo principio superiore all'intelletto e alla sostanza per abbracciare il concetto di Dio come Nou§". Alla base della scelta del nostro scoliasta si dovrà scorgere, a mio avviso, l'influsso della dottrina aristotelica del primo principio come «pensiero di pensiero» [22].

La dottrina di Dio concepito come intelletto porta con sé, nel pensiero di Giovanni, un'altra conseguenza, ossia il recupero della teoria, già medioplatonica, delle idee come pensieri di Dio. Questa dottrina, che già abbiamo incontrato in *Sch. DN* 320,3, fa la sua comparsa anche in altri punti degli scoli alle opere dionisiane:

> *Sch. DN* 332,4*: Poiché alcuni sostennero che le idee e gli esemplari erano di per sé sussistenti (ta;" ijdeva" kai; ta; paradeivgmata ejnupovstata e[fhsan), Dionigi riprende costoro, cioè i Greci, e dice: «se le idee non fossero in maniera semplice ed unitaria (aJplw§" kai; eJniaivw"), essendo pensieri oltremodo semplificati di Dio, che è oltremodo semplificato ed oltremodo unificato (uJperhplwmevnou kai; uJperhnwmevnou), Dio sarebbe composto dall'esemplare e da se stesso»: è questo che Dionigi chiama duplicità.

[20] Cf. Appendice II.

[21] Il testo di *Enn*. 5,9,5 era già stato citato da W. Beierwaltes, *Johannes von Skythopolis*..., p. 5. Mi è parso tuttavia utile riservare un ulteriore sviluppo al confronto fra testi istituito dallo studioso.

[22] Cf. *Sch. DN* 320,3* c 4: eJauto;n ou\n a[ra kai; ejn eJautw/§ noei§; Aristotele, *Met*. 12,7, 1072 b 18: hJ de; novhsi" hJ kaqV eJauth;n tou§ kaqV aJutou§ ajrivstou, kai; hJ mavlista tou§ mavlista. auJto;n de; noei§ oJ nou§".

Sch. DN 353,3 (a 13 – b 8)*: A proposito del Logos di Dio, per quale ragione è stato detto Logos, che cosa significa questo nome e perché qui parla di un'unica causa in base alla quale è chiamato Logos: perché contiene in sé le cause di tutti gli esseri (dia; to; ta;" tw§n o[ntwn aijtiva" ejn eJautw/§ e[cein). In lui, infatti, sono presenti le ragioni di tutta la natura, in quanto è causa di tutta la creazione (tramite lui, infatti, furono fatte tutte le cose[23]). In lui sono presenti le idee e gli esemplari (aiJ te ijdevai kai; ta; paradeivgmata ejn aujtw/§), non nel modo in cui una realtà è presente in un'altra, ma le idee, in lui, sono pensieri eterni (nohvsei" aji?dioi ou\sai) e ragioni che creano tutte le cose, cioè la natura. Anche la natura, infatti, è ragione che ha una sua causa e una sua sapienza [24], in modo tale che le nature degli esseri non sono casuali e vane.

La teoria delle idee come pensieri di Dio non è del tutto estranea neppure a Dionigi, che vi accenna in DN 5,8 (p. 188,4-10) [25]; anche se non si può escludere una lettura diretta di autori medioplatonici da parte del nostro commentatore, la soluzione più economica è quella secondo cui Giovanni sarebbe venuto a contatto con la dottrina delle idee come pensieri divini attraverso Plotino, che la confuta in *Enn*. 5,9,7,14-18 [26]. In questo caso, analogamente a quanto Beierwaltes e Rorem – Lamoreaux hanno osservato a proposito della dottrina del male, lo scoliasta recupera e fa proprie le obiezioni di un ipotetico interlocutore citate da Plotino per ridurle all'assurdo [27].

---

[23] Gv. 1,3.

[24] Mi pare che si debba accogliere a testo la lez. sofivan, relegata in apparato dal Cordier, in luogo dell'inutile ripetizione fuvsin.

[25] Cf. S. Lilla, *Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken*, in ERMHNEUMATA. *Festschrift für Hadwig Hörner zum sechzigsten Geburstag*, Heidelberg 1990, pp. 27-50, e, per Dionigi, pp. 48-50.

[26] Cf. ancora una volta Appendice II.

[27] Cf. W. Beierwlates, *Johannes von Skythopolis*..., pp. 6-7; P. Rorem – J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis*..., pp. 119 ss. Questi studiosi hanno osservato come, negli scoli dedicati al problema del male (*Sch. DN* 276,1*; 281,4*; 293,3*) Giovanni ricorra al testo di *Enn*. 1,8,4 a sostegno della dottrina procliana e dionisiana del male come parupovstasi", mentre Plotino aveva sostenuto la reale sussistenza del male, identificandolo con la materia. Ne dovremo concludere, con P. Rorem e J. C. Lamoreaux (p. 137), che «John's tacit polemics with Plotinus must not go unnoticed in any attempt to assess his use of Plotinian materials».

Ad ogni modo, la concezione per la quale Dio è intelletto riconduce senza dubbio la divinità nell'ambito della sostanza. Non a caso, si possono trovare negli scoli giovannei numerosi passi che annoverano il primo principio nella sfera dell'essere: Dio è ancora una volta definito nou§" in *Sch. DN* 220,1*; più volte, lo scoliasta fa riferimento alla oujsiva qeou§ [28]; nonostante che in alcuni passi Giovanni riproponga la dottrina dionisiana della uJperousiva, pare che il primo principio sia inteso dal nostro commentatore come «sostanza» [29]. Si tratta, questo, di un punto in cui lo scitopolitano si allontana dalla tradizionale dottrina medio- e neoplatonica che concepisce il primo principio come ejpevkeina nou§ kai; oujsiva", recuperando probabilmente la teoria aristotelica del motore immobile come «sostanza semplice e in atto (oujsiva aJplh§ kai; katV ejnevrgeian)»[30] e come «pensiero che pensa se stesso (eJauto;n noei§ oJ nou§")» [31].

La dottrina giovannea della divinità si presenta quindi come una amalgama di elementi neoplatonici e peripatetici, nella quale possono confluire anche materiali di diversa origine: all'interno di questa commistione, gli accenti più marcatamente tardoneoplatonici dell'Areopagita, come la concezione della divinità al di sopra

---

[28] Cf. *Sch. DN* 352,3* c 12: mhde;n ei\nai th§" oujsiva" qeou§ parastatikovn; 352,3* d 2.

[29] Cf. *Sch. DN* 185,5* c 1; 185,6* (188 a 2 ss), ove si afferma la superiorità di Dio rispetto alla sostanza. Questi passi trovano probabilmente la loro spiegazione in *Sch. DN* 313,3* b 14 ss.: «dice 'soprasostanziale' (uJperouvsion) per indicare ciò che è superiore a ciò che soggetto a generazione (ajnti; tou§ uJpe;r to; ejn genevsei o[n): ciò che è, infatti, è sostanza... Dio dunque, in quanto superiore all'essere, è pensato come esistente in maniera superiore alla sostanza (w[n uJperousivw" noei§tai), ed infatti 'essere' significa essere stato portato all'esistenza da una causa». Dio, in altre parole, non sarebbe strutturalmente superiore *alla* sostanza in sé, ma, in quanto causa, sarebbe superiore *alle* sostanze che egli ha creato. Quest'interpretazione troverebbe a mio avviso conferma poco dopo (313,3 c 6 ss.), ove si dice che Dio «non era né sarà, ma è soltanto» (mhvte h\n mhvte e[stai, ajllV e[sti movnon). Ancora qualche riga più sotto (c 13) Dio è definito eternità (aijwvn) in quanto è sempre (ajpo; tou§ ajei; o[nto" ei[rhtai). Più che dotato di una superiorità strutturale rispetto all'essere, quindi, Dio pare soltanto superiore all'essere creaturale e transitorio.

[30] *Met*. 12,7, 1072 a 32.

[31] *Met*. 12,7, 1072 b 19-20.

dell'eternità e del tempo, della uJperousiva e della superiorità all'intelletto risultano per così dire attenuati e smussati.

Lo stesso eclettismo, a base prevalentemente aristotelica e neoplatonica, è riscontrabile nel caso della psicologia.

2. *L'anima*.

La dottrina psicologica dello scoliasta presenta delle notevoli particolarità, per le quali merita a mio avviso un attento esame, al quale è fino ad ora sfuggita. L'analisi della dottrina di Giovanni concernente l'anima dovrà prendere le mosse da due scoli al trattato sui nomi divini:

> *Sch. DN* 205,2* (c 1 – d 8) [DN 1,5 p. 117,2]: Si chiamano intellettive (noerav) tutte quelle creature che, essendo intelletto, comprendono le realtà intelligibili superiori. È infatti intelligibile (nohtovn) ciò che è oggetto di intellezione (to; noouvmenon), che è anche cibo dell'intellettivo, ossia di ciò che è soggetto di intellezione. Quindi tutto ciò che, in quanto intellettivo, è soggetto di intellezione, in quanto intelletto, è razionale, coglie conoscitivamente la Provvidenza di Dio e desidera Dio in maniera analoga. Tutti gli esseri che sono inferiori alle realtà intellettive e sono solo anima sensibile (mi riferisco alle bestie ed a tutti i corpi animati ma irrazionali, la cui anima, consistendo di elementi e di fuoco materiale, ha la propria esistenza nello spirito materiale [w|n hJ yuch; ejk tw§n stoiceivwn kai; tou§ ejnuvlou puro;" sunestw§sa ejn pneuvmati ejnuvlw/ e[cei to; ei\nai]), spinti dalla sola sensibilità verso la percezione della fame e della sete, desiderano in maniera sensibile (e giustamente) Colui che fornisce loro gli alimenti. È questo il caso del brano: *Tutte le creature aspettano da Te che tu dia loro il nutrimento a tempo opportuno* [32], e di molti altri esempi che troverai in Giobbe e in David. Tutte le altre creature che, prive di sensibilità e di anima, possiedono solo il movimento vegetativo o vitale, (zwtikh;n movnhn ajnaisqhvtw" te kai; ajyuvcw" e[cei kivnhsin), come ad esempio le piante e tutte le erbe, e possiedono solo lo spirito vitale (zwtiko;n pneu§ma movnon sunistw§n e[cousi), sono prive di sensibilità (come gli alberi, come già si è detto), e inaridendo

[32] *Sal*. 103,27.

perdono lo spirito vegetativo (tou§ futikou§ pneuvmato" sterouvmena), grazie al quale si muovono, crescendo e fiorendo.

La trattazione psicologica di Giovanni prosegue più oltre in maniera piuttosto analoga:

Sch. DN 336,4* (336 b 9 – c 4) [DN 6,1 p. 191,4]: Dopo la vita degli angeli, conseguentemente, pone l'immortalità delle nostre anime, in quanto razionali. Dopo le anime razionali introduce la vita dell'anima sensitiva e di quella nutritiva o vegetativa, ovvero degli animali irrazionali e delle piante, che egli definisce come «eco remoto», come abbiamo più volte spiegato sopra. Le vite degli esseri irrazionali e delle piante non sono divine, ma constano di fuoco materiale e di spirito (aiJ de; zwai; tw§n ajlovgwn kai; tw§n futw§n oujk eijsi; qei§ai, ajlla; tou§ ejnuvlou puro;" te kai; pneuvmato").

La dottrina psicologica professata da Giovanni, come ci si può rendere conto anche a colpo d'occhio, prevede una classificazione nelle tre tipologie di: 1. anima razionale (yuch; logikhv) o intellettiva (yuch; noerav), propria degli angeli e degli uomini e di natura divina; 2. anima sensitiva (yuch; aijsqhtikhv), propria degli animali, ossia dei corpi animati non razionali, composta di elementi e di fuoco razionale; 3. anima vegetativa (qreptikhv o zwtikhv), identificata anche con lo zwtiko;n pneu§ma, anch'essa formata di elementi e del non meglio precisato «spirito». Lo schema ternario adottato dal nostro autore è in sostanza quello aristotelico [33], riproposto con maggiore chiarezza e fedeltà alla dottrina peripatetica di quanto non avvenga in Dionigi [34].

La particolarità, a mio avviso assoluta, dello schema proposto da Giovanni consiste nel fatto che la prima anima razionale sarebbe di origine divina (qei§a), mentre

[33] Cf. Aristotele, *De anima* 2,2, 413 b: qreptiko;n de; levgomen to; toiou§ton movrion th§" yuch§" ou| kai; ta; fuovmena metevcei: ta; de; zw§/a pavnta faivnetai th;n aJptikh;n ai[sqhsin e[conta... peri; de; nou§ kai; th§" qewrhtikh§" dunavmew" ou[pw fanerovn, ajllV e[oike yuch§" gevno" e{teron ei\nai.

[34] Cf. DN 4,2 p. 145,10-146,6.

l'anima sensitiva e quella vegetativa sarebbero composte di elementi e di fuoco materiale (*Sch. DN* 205,2), oppure, come nel caso di *Sch. DN* 336,4, di spirito (pneu§ma). Un'idea di questo tipo deriva evidentemente dalla contaminazione di più tradizioni filosofiche. La concezione dell'anima razionale divina, in particolare, mostra il proprio debito nei confronti del Neoplatonismo, abitualmente frequentato da Giovanni. La dottrina invece dell'anima materiale, composta di elementi e di fuoco, risente del materialismo stoico, per il quale l'anima constava di pneuma igneo [35]. Particolarmente evidente mi pare l'affinità fra le dichiarazioni di *Sch. DN* 205,2 (ejk tw§n stoiceivwn kai; tou§ ejnuvlou puro;" sunestw§sa, ejn pneuvmati ejnuvlw/ e[cei to; ei\nai) ed alcuni frammenti stoici:

> SVF II, 786: oi{ te ajpo; th§" Stoa§", pneu§ma aujth;n [scil. l'anima] levgonte" ei\nai sugkeivmenovn pw" ejk te tou§ puro;" kai; ajevro".
>
> SVF II, 787: w{ste kai; touqV u{lh mevn ti" oijkeiva th§" yuch§" ejsti to; pneu§ma, to; de; th§" u{lh" ei\do" h[toi kravsew" ejn summetriva/ gignomevnh" th§" ajerwvdou" te kai; purwvdou" oujsiva" [36].

In base ai precedenti cui l'autore allude si possono spiegare anche i differenti significati attribuiti al termine pneu§ma. In effetti, in 205,2 d 4 lo Scolastico parla dello «pneuma vitale» come del principio vitale degli esseri inanimati (zwtiko;n pneu§ma); poco prima, tuttavia (205,2 c 10), e successivamente in 336 c 4, il nostro autore allude, alla maniera degli stoici, al pneuma non più come all'anima bensì come ad una componente delle anime non razionali. L'oscillazione terminologica è reale, tanto che altrove troviamo il pneuma definito come la sede delle sensazioni [37], ovvero

---

[35] Cf. SVF II,773: oiJ me;n ga;r Stwi>koi; pneu§ma levgousin aujth;n [scil. l'anima] e[nqermon kai; diavpuron.

[36] Cf. anche SVF II, 785: eij hJ yuch; sw§ma, h] pu§r h] pneu§ma leptomerev" ejsti dia; panto;" dih§kon tou§ ejmyuvcou swvmato".

[37] *Sch. DN* 372,2* c 1-4.

come l'intermediario tramite cui l'anima razionale si applica alle realtà sensibili [38]. Proprio in quanto sede della percezione sensoriale, lo «spirito» è considerato da Giovanni anche come la sede del movimento e della passione, mentre l'intelletto (nou§"), da identificarsi verisimilmente con l'anima razionale, sarebbe la sede della facoltà del giudizio e della ricezione (to; kritiko;n kai; ajntilhptikovn) [39].

Il vescovo di Scitopoli, certamente, non ha la profondità speculativa che troviamo nel pensiero di Aristotele o di Plotino. In particolare nel caso della psicologia, come mi sembra di aver messo in luce, la scarsa chiarezza terminologica ha nociuto alla costruzione così come all'esposizione dello Scolastico.

La sua dottrina dell'anima, analogamente ad altri aspetti della sua riflessione, mostra uno spiccato sforzo per il recupero, in senso eclettico, delle gloriose tradizioni del pensiero greco al servizio della teologia cristiana. L'utilizzo di Plotino non va quindi inteso nel senso che Giovanni intenda formare una nuova sorta di Neoplatonismo cristiano, ma sta a testimoniare come il nostro autore, nutrendosi della speculazione neoplatonica, peripatetica o stoica, cercasse di ridare nuova linfa alla dottrina di ispirazione calcedonese, creando un modello culturale che potesse, con la sua concorrenza, sottrarre vento alle vele monofisite.

Il risultato, almeno per quanto mi pare che si possa concludere, è che il pensiero del nostro scoliasta presenta tratti eclettici. L'uso abituale delle *Enneadi* non deve trarre in inganno: nonostante l'ampia presenza di materiali plotiniani, la dottrina di Giovanni è strutturata sull'aristotelismo, che fornisce i concetti del primo principio inteso come oujsiva e come nou§" e quello della tripartizione delle anime; all'interno di questa amalgama confluiscono anche elementi di varia origine, stoica o medioplatonica. Resta al di fuori della mia portata una spiegazione esatta del perché di questa armonizzazione di dottrine principalmente platoniche e aristoteliche. Giovanni deve aver letto direttamente Aristotele, almeno per quanto concerne il *De generatione et corruptione*, che è citato di prima mano [40]; viene in mente, inoltre, l'analoga operazione che era

[38] Cf. anche *Sch. DN* 193,5* (196 a 1-6).

[39] Cf. *Sch. DN* 201,2* b 4-8.

[40] Cf. *Sch. DN* 377,1*.

condotta dai coevi pensatori della scuola alessandrina, ma non si trovano gli elementi che possano dimostrare una conoscenza, da parte del nostro scoliasta, delle problematiche dibattute nella capitale egiziana.

È inoltre da chiarire in che modo Giovanni abbia condizionato il pensiero dei successivi lettori di Dionigi: il dibattuto problema dell'aristotelismo di Massimo il Confessore, in particolare, potrebbe trovare un termine di paragone nell'eclettismo a base peripatetica dello scoliasta dell'Areopagita [41]. Ma è, questo, un problema che necessita ulteriori approfondimenti da parte di studiosi più competenti.

Il risultato finale per chi leggesse l'Areopagita attraverso la lente, in parte deformante, degli scoli giovannei è quello per cui gli spunti più evidentemente neoplatonici della dottrina dionisiana (si pensi, solo per un esempio, alla uJperousiva divina) risultano fortemente attenuati, mentre il pensiero di Dionigi viene ricondotto nel solco di una metafisica e di una teologia sicuramente più familiare alla tradizionale dottrina ecclesiastica. Resta però da chiarire se e in quale misura questa particolare interpretazione di Dionigi suggerita da Giovanni sia cosciente e intenzionale.

II. GIOVANNI DI SCITOPOLI E LA DIFESA DEL CORPUS DIONYSIACUM.

Uno dei più complessi interrogativi concernenti la ricezione delle opere dionisiane è il seguente: come ha potuto un autore così fortemente influenzato dalla metafisica platonica di Proclo, uno fra gli ultimi e più strenui oppositori del Cristianesimo, divenire un venerato maestro della teologia ecclesiastica? La paradossalità di questo fenomeno è ancora accresciuta dal fatto che gli scritti areopagitici, se non dal principio, di certo molto presto trovarono una larga diffusione in ambiente monofisita, a cominciare da Severo di Antiochia [42]. Al colloquio di Costantinopoli del 532, non a caso, furono

[41] Sul problema dell'aristotelismo di Massimo si veda, da ultimo, C. Moreschini, *Platonismo e aristotelismo nella tarda antichità: il caso di Massimo il Confessore*, Atti del VI Convegno dell'Associazione di studi Tardo-Antichi, Napoli 29.9-2.10.2003, in corso di stampa.

[42] Cf. P. Rorem e J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis*..., pp. 11-13, hanno mostrato che, nelle sue opere, Severo interpreta l'Areopagita in senso monofisita opponendosi probabilmente ad una preesistente lettura. Resta comunque fermo, a mio avviso, che da Severo in poi il CD fu utilizzato prevalentemente dai severiani.

ancora dei severiani a chiamare in causa l'autorità del *corpus dionysiacum*; a questo appello, come è ben noto, ribatté il vescovo filocalcedonese Ipazio, negando recisamente l'autenticità degli scritti, e lasciando intravedere la propria convinzione che si trattasse di opere di falsari apollinaristi [43]. Al riguardo, l'ipotesi avanzata da alcuni studiosi, secondo cui il vescovo di Efeso avrebbe davvero creduto all'autenticità del *corpus*, limitandosi a negare la genuinità del dossier addotto dai severiani, non mi pare affatto convincente [44]; la provenienza apollinarista del CD, oltre che delle altre testimonianze addotte dai suoi interlocutori, non è dichiarata esplicitamente da Ipazio e tuttavia, nonostante l'opinione di autorevoli studiosi [45], mi pare che il vescovo ne fosse convinto; anche se così non fosse, d'altro canto, alcuni epigoni di Ipazio potrebbero aver rilanciato i suoi dubbi estendendo a Dionigi il sospetto dell'origine apollinarista.

Come è possibile, dunque, che delle opere così profondamente segnate dalla metafisica neoplatonica, e che per di più godevano di una notevole simpatia in ambienti

[43] Cf. il ben noto passo di ACO IV/ 2, 1914, p. 173,12 ss.: «Quod autem prius dici debuit, hoc in ultimo dicimus: illa enim testimonia quae vos beati Dionysii Areopagitae dicitis, unde potestis ostendere vera esse, sicut suspicamini? Si enim eius erant, non potuissent latere beatum Cyrillum. Quid autem de beato Cyrillo dico? Quando et beatus Athanasius, si pro certo scisset eius fuisse, ante omnia in Nicaeno concilio de consubstantiali Trinitate eadem testimonia protulisset adversus Arrii diversae substantiae blasphemias; si autem nullus ex antiquis recordatus est ea, unde nunc potestis ostendere quia illius sunt, nescio». Che le testimonianze addotte dai severiani fossero opera di falsari apollinaristi era stato sostenuto da Ipazio poco prima, ACO IV/ 2, p. 172,30: «vos non suspicamur, sed antiquos haereticos apollinaristas». Sul colloquio costantinopolitano cf., da ultimo, G. Makris, *Zwischen Hypatios von Ephesos und Lorenzo Valla. Die areopagitische Echtheitsfrage im Mittelalter*, in Aa. Vv., *Die Dionysius-rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8 bis 11 April 1999*, cur. T. Boiadjiev, G. Kapriev, A. Speer, Turnhout 2000, pp. 3-39, e, ivi, ulteriore bibliografia.

[44] G. Makris, *Zwischen Hypatios*..., pp. 4-7, in effetti, pensa che «Hypatios spricht eindeutig von verfälschten Stellen aus den Dionysiaca, und nicht von den Dionysiaca als Fälschungen. Die Worte ‚falsae sunt' sind Teil der doppelten Aussage ‚falsae sunt epistolae sive testificationes' ... Die Bestätigung dafür liefert Hypatios selbst dort, wo er zum zweiten Mal darüber spricht ‚illa enim testimonia quae vos beati Dionysii Areopagitae dicitis' [ACO IV/ 2 p. 173,13]» (p. 6): ma il fraintendimento di Makris deriva, a mio avviso, dal fatto che Ipazio sta pensando al Dionigi Areopagita realmente esistito e che ricoprì la carica di vescovo di Atene: cf. *Const. Apost*. 7,46,11 (SChr. 336, p. 110); Eusebio, *Hist. Eccl*. 3,4,10 (SChr. 31, p. 101); 4,23,3 (SChr. 31, p. 203).

[45] Cf. Rorem – Lamoreaux, *John of Scythopolis*..., p. 104.

monofisiti, siano state accettate dalla Chiesa imperiale, specialmente in un periodo segnato dalla svolta antimonofisita imboccata dall'Impero nel 518?

L'estrema complessità della questione, come è ovvio, non permette di avanzare risposte univoche e definitive. Tuttavia, nel periodo prossimo alla composizione del *corpus*, il prologo e gli scoli redatti da Giovanni devono aver svolto un ruolo non indifferente nel difendere l'Areopagita dalle accuse di eresia e dal sospetto di eccessivo compromesso con il Neoplatonismo pagano coltivato ad Atene.

1. *Difesa della cristologia dionisiana.*

La difesa dell'ortodossia di Dionigi è stata studiata a fondo da Rorem e Lamoreaux [46]. Se si mettono da parte quei passi nei quali Giovanni propone la sua propria dottrina cristologica, ci si può facilmente rendere conto che fra le principali intenzioni dello scoliasta figura quella di difendere l'Areopagita dalle accuse di apollinarismo [47]:

> *Sch. DN* 85,5* (c 1 – 7): Nota che, soprattutto in questo punto, pone freno all'ignoranza, fuori luogo e indiscreta (ejpistomivzetai th;n a[kairovn tinwn kai; ajdiavkriton ajpaideusivan), di alcuni i quali osano sostenere che questi divini trattati siano di Apollinare: costoro non comprendono l'antichità di quest'uomo dai riferimenti alle persone cui egli fa cenno, ma sostengono che l'attribuzione a Dionigi contenuta nel titolo è falsa (yeudepivgrafon levgonte" th;n Dionusivou proshgorivan)[48].

[46] *John of Scythopolis*..., pp. 72 ss.

[47] Cf. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina*..., p. 248: «Il tratto antiapollinarista è costante, anche perché una delle maggiori preoccupazioni dell'autore è di difendere lo Pseudo-Dionigi dalle accuse di Apollinarismo».

[48] Evidentemente, come osservano Rorem e Lamoreaux (*John of Scythopolis*..., p. 103), gli oppositori dell'autenticità pensavano che i trattati, scritti da Apollinare, fossero stati muniti in secondo momento dell'*inscriptio* recante il nome di Dionigi; gli antichi, dunque, non parevano percepire l'intento pseudoepigrafico che muove lo sconosciuto autore.

La prima preoccupazione del nostro commentatore è quella di fondare la dottrina cristologica su base antropologica. Per fare ciò, Giovanni tiene a precisare che Dionigi «chiama "uomo intero" quello composto dall'anima razionale e dal corpo... e afferma la totale salvezza dell'anima e del corpo; per questo bisogna osservare che quando, altrove, dice che "Gesù, soprasostanziale, ha assunto la nostra sostanza completamente" [DN 2,6 p. 130,5] si deve intendere l'incarnazione come composta dall'anima razionale e dal corpo» [49]. Lo stesso commento è ribadito nel passo appena citato di DN 2,6: qui Giovanni afferma che, secondo Dionigi, il Logos si incarnò in maniera totale, ossia assumendo il corpo e l'anima razionale [50]. La preoccupazione antiapollinarista emerge in altri numerosi punti degli scoli, nei quali Giovanni tiene a precisare che il Cristo assunse «un'anima razionale e un corpo terreno» [51]. In un altro passo, anche a costo di mettere in dubbio la cronologia arcaica di Dionigi, lo scoliasta precisa che le formule cristologiche contenute nel *corpus* sono state utilizzate esplicitamente in polemica antiapollinarista: «Egli, contro Apollinare, definisce "completa" l'incarnazione, in quanto concernente un'anima razionale e un corpo come il nostro» [52]. La tendenza a difendere l'Areopagita dalle accuse di apollinarismo, come è facile immaginare, compare anche nel *Prologo* [53].

Sorge quindi la domanda: contro chi lo scoliasta rivendica l'ortodossia cristologica del *corpus*? A questo proposito, il prologo ci informa che ad accusare di eresia l'autore del CD erano persone affatto ignoranti di dottrine eretiche [54]. Lo scolio citato poco sopra, d'altro canto, allude all'ignoranza (ajpaideusiva), non alla perversa dottrina dei detrattori dell'autenticità di Dionigi [55]. Dunque, i dubbi provenivano da parte

---

[49] *Sch. EH* 181,17*.

[50] *Sch. DN* 221,8* d 9: sw§ma kai; yuch;n logikh;n kata; ajlhvqeian ejschkwv".

[51] *Sch. EH* 149,11* c 10: yuch;n noera;n kai; sw§ma ghvi>non e[labe; lo stessa espressione occorre in *Sch. EH*. 149,15*.

[52] *Sch. DN* 216,3*: pantelh§ de; aujthvn fhsi kata; jApollinarivou, wJ" ejk yuch§" noera§" kai; hJmetevrou swvmato"; la polemica antiapollinarista prosegue in *Sch. Ep*. 545,8*, ove è ribadito il tradizionale adagio «totum redemptum quod adsumptum».

[53] Cf. *Prol*. 20 b 4 ss.

[54] Cf. *Prol*. 20 a 10 ss.: tolmw§siv tine" loidorei§n eij" aiJrevsei" to;n qei§on Dionuvsion, kaqavpax kai; ta; tw§n aiJretikw§n ajgnoou§nte".

[55] Cf. *Sch. DN* 85,5*.

ortodossa, ossia, data la particolare situazione, da parte filocalcedonese. Questo dato, insieme alla tendenza ad allontanare ogni sospetto di apollinarismo, fa pensare che Giovanni stesse velatamente rispondendo all'obiezione di inautenticità che solo pochi anni prima era stata formulata da Ipazio; il fatto poi che il CD fosse da un certo periodo di tempo fra le letture preferite degli ambienti monofisiti deve aver prodotto, nella parte calcedonese, più di una riserva sulla sana dottrina del suo redattore, ed è tutt'altro che escluso che i dubbi del vescovo di Efeso avessero trovato un certo seguito fra i sostenitori della cristologia difisita.

2. *Il Neoplatonismo di Dionigi.*

Un'altra interessante questione che necessita un serio esame consiste nel determinare se lo scoliasta fosse o meno consapevole dell'affinità che lega il *corpus* alla tradizione platonica, e in particolare alla sua ultima fase rappresentata da Proclo.

A questo proposito, H. D. Saffrey ha mostrato, in due interessanti articoli [56], che in numerosi casi nei quali si fa più evidente il contatto fra Dionigi e i testi prodotti nella scuola ateniese, Giovanni di Scitopoli cerca di difendere l'autore dall'accusa di un eccessivo concordismo nei confronti della cultura pagana [57]. A questo modo, lo scoliasta tradirebbe la propria conoscenza delle opere dei neoplatonici, e col proprio tentativo di scagionare Dionigi dal sospetto di cospirare col paganesimo, si mostrerebbe complice della finzione dionisiana [58].

Più articolata la posizione di Rorem e Lamoreaux: gli autori si rendono conto di come molte delle spiegazioni fornite da Giovanni possono essere state concepite al fine

[56] Cf. H. D. Saffrey, *Un lien objectif entre le pseudo-Denys et Proclus,* «St. Patr.» IX, Berlin 1966, pp. 98-105; *Nouveaux liens objectifs entre le pseudo-Denys et Proclus*, RSPT 63 (1979), pp. 3-16, entrambi ristampati in *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, pp. 227-234; 235-248.

[57] Cf. H. D. Saffrey, *Un lien objectif...*, p. 105.

[58] Id., *Nouveaux liens...*, p. 6: «c'est là que l'on découvre... sa complicité avec la fiction dionysienne, ce qui fait de lui un témoin à la fois privilégié et en même temps singulièrement suspect», p. 14: «de nouveau trace subtile de la connivence entre Jean de Scythopolis avec Denys, puisque c'est seulement par sa glose que nous comprenons l'origine d'un terme que les éditeurs n'avaient jamais été capables de découvrir».

di prevenire nel lettore l'associazione fra alcuni passi dionisiani e la filosofia neoplatonica [59]; pur ammettendo che fosse venuto a contatto col tardo Neoplatonismo della scuola ateniese, gli studiosi negano che lo scoliasta fosse consapevole della origine recente e del modello procliano del *corpus*: a maggior ragione, secondo gli autori, si dovrebbe escludere che conoscesse la vera identità dell'Areopagita [60].

In primo luogo, perlomeno stando a quanto Giovanni riferisce circa le obiezioni dei propri avversari, non pare che, al suo tempo, gli oppositori dell'autenticità del CD utilizzassero il carattere neoplatonico delle opere come una prova a sostegno della propria ipotesi. Il fenomeno, in effetti, può essere facilmente spiegato anche solo pensando che, essendo le opere di Proclo dei testi per iniziati, col rarefarsi degli studi filosofici che si registra già agli inizi del sesto secolo non dovevano essere numerosi i teologi cristiani che avessero una qualche dimestichezza con le opere del diadoco platonico. Infatti, il prologo non fa alcun cenno a «scettici» che si avvalgono del Neoplatonismo delle opere dionisiane per sostenerne il carattere pseudoepigrafo; al contrario, Giovanni parla di ignoranti che, senza neppure comprendere quello che leggono, emettono dei duri giudizi sugli scritti di Dionigi [61]. C'è dunque da credere che il lettore ecclesiastico medio fosse ben lungi dal rendersi conto del tardo Neoplatonismo dell'Areopagita. Non necessariamente simile dev'essere stato il caso dello Scolastico.

Per tentare di fornire una risposta al quesito se il commentatore fosse o meno cosciente del legame fra le opere commentate e la filosofia neoplatonica, sarà a mio avviso necessario prendere in considerazione le note a quei passi nei quali è evidente il debito dionisiano nei confronti del Neoplatonismo, e grazie ai quali la critica moderna è approdata al riconoscimento del carattere pseudoepigrafo del CD.

---

[59] P. Rorem – J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis*..., pp. 51-52: «this pattern of scriptural warrant for expressions associated with Neoplatonism would suggest that John was trying to prevent such associations».

[60] Idd., *John of Scythopolis*..., p. 118: «is no conclusive evidence that John was aware of the recent, Neoplatonic provenance of the corpus, much less its true author. On the other hand, John certainly did know and use the late Neoplatonism of the Athenian school».

[61] Cf. *Prol.* 20 a 2-4: `ouj parakolouqou§nte" th/§ tw§n legomevnwn dianoiva/ pro;" ajdiavkriton eujqu;" ejkfevrontai tou§ suggrafevw" diabolh;n.`

In DN 2,7 (p. 132,1-4) Dionigi precisa che il principio «ontologico» della Trinità è costituito dal Padre:

> Di nuovo, abbiamo appreso dalle Sacre Scritture che il Padre è la divinità sorgiva (phgaiva qeovth" oJ pathvr), mentre il Figlio e lo Spirito sono per così dire germogli spuntati da Dio (blastoi; qeovfutoi), come fiori (a[nqh) e come luci soprasostanziali (uJperouvsia fw§ta) della divinità generatrice (th§" qeogovnou qeovthto").

Il passo, come è ben noto [62], costituisce uno dei più manifesti punti di contatto col testo di Proclo:

> *De mal. subsist*. II § 11, p. 43 Isaac: «nichil aliud entes [scil. le ènadi] quam entium unitates et metra et bonitates et summitates, si velis, et velut flores et supersubstantialia lumina».

Si osservi ora il modo in cui lo scoliasta cerca di spiegare l'evidente debito di Dionigi nei confronti dello scolarca di Atene:

> *Sch. DN* 224,7* (224 d 10 – 225 b 1): Nota i nomi, venerandi e terribili (friktav), dell'immacolata Trinità. Il Padre è la divinità sorgiva, il Figlio e lo Spirito Santo sono germogli (blastoiv) della divinità generatrice, cioè del Padre, <e sono> [63] nati da Dio (qeovfutoi), fiori (a[nqh) e luci sovrasostanziali (uJperouvsia fw§ta). Piuttosto, dice che nella Scrittura sono definiti germogli (blastouv") in base alla visione degli olivi di Zaccaria, l'undicesimo profeta: i Settanta dicono: *Due rami d'olivo* (duvo ga;r klavdou" th§" ejlaiva"); gli altri interpreti dicono *spighe e germogli* (stavcua" kai; blastouv") [64]; si parla poi di luci nei passi in cui si dice: *Padre delle luci* [65], e: «Luce da luce» [66]. Chiama poi patriav la paternità

[62] Cf. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita*..., pp. 162-163; S. Lilla, *Terminologia trinitaria*..., p. 609.

[63] L'inserzione è finalizzata ad alleggerire la traduzione italiana, non ad integrare il testo greco.

[64] Zc. 4,3, ma la citazione è imprecisa, perché il testo dei LXX suona: duvo ejlaivai ejpavnw aujth§"; il riferimento agli altri traduttori sarà stato attinto dagli *Hexapla*.

[65] Gc. 1,17, citato da Dionigi in CH 1,1 (p. 7,1-2).

(patrovth"); soggiunge poi uiJovth", ed infatti l'Apostolo dice: *Da lui prende nome ogni paternità* (patriav) *nel cielo e sulla terra* [67]. Il fatto che ci siano dei padri e siano nominati dei figli deriva dall'alto (a[nwqen e[rjrJeusen), dal Padre che è per natura Padre del Figlio, mentre è Padre di tutte le cose in quanto creatore e maestro.

La strategia messa in atto da Giovanni è la stessa che avremo modo di osservare anche in altre circostanze. Laddove il debito di Dionigi nei confronti del pensiero neoplatonico si fa più manifesto, il commentatore, anche senza alcun esplicito riferimento ai «Greci», tenta di spiegare le singolari espressioni dionisiane col ricorso alla Scrittura. Per trovare un parallelo ai «germogli spuntati da Dio», lo Scoliasta non solo compulsa il testo dei LXX, citato peraltro in maniera inesatta (in modo forse incoscientemente intenzionale), ma accresce la propria informazione col ricorso alle altre versioni bibliche, attinte con ogni probabilità dagli *Hexapla*. Il palese punto di contatto fra Proclo e Dionigi, costituito dalle «luci sovrasostanziali» è glossato con un passo della lettera di Giacomo e col ricorso all'autorità del simbolo niceno. Ma il tentativo di prevenire ogni dubbio che potesse sorgere nel lettore, se ben si guarda, è destinato a restare vano: se il parallelo tratto dal libro di Zaccaria, sia pure poco calzante, ha una qualche credibilità, il riferimento ai «fiori», sui quali lo scoliasta glissa silenziosamente, resta refrattario a qualsiasi spiegazione basata sul testo sacro; lo stesso dicasi dell'espressione relativa alle «luci sovrasostanziali», che lo scoliasta passa completamente sotto silenzio. Lo scolio di Giovanni, in ultima analisi, più che spiegare le ragioni profonde del testo dionisiano o rispondere ad una reale obiezione, cerca di prevenire la possibile accusa di cospirare col Neoplatonismo, che pure, a scanso di qualsiasi pericolo, non è neppure nominato.

In DN 2,1 (p. 124,6-8) l'Areopagita afferma che i requisiti dello Spirito Santo sono comuni a quelli del Padre e del Figlio:

---

[66] Si tratta propriamente di un riferimento al simbolo niceno del 325, § 3 (p. 228 Dossetti): qeo;n ejk qeou§, fw§" ejk fwto;", qeo;n ajlhqino;n ejk qeou§ ajlhqinou§; = simbolo niceno-costantinopolitano (381) § 3 p. 244 Dossetti.

[67] Ef. 3,15.

> E, viceversa, tutto ciò che è del Padre e suo proprio [scil. del Figlio], egli lo attribuisce anche allo Spirito Santo, in modo comunicativo e unificato, come ad esempio le operazioni divine (ta;" qeourgiva"), il carattere venerabile, la causalità sorgiva e indefettibile, la distribuzione dei doni che si convengono al Bene.

Il riferimento alla causalità sorgiva costituisce un chiaro debito di Dionigi nei confronti delle metafore di emanazione tipiche del Neoplatonismo, derivate dal testo platonico di *Phaedr*. 245 c 9 [68], e che Giovanni doveva conoscere perfettamente, dato che in *Sch. DN* 252,6 mostra il proprio legame nei confronti del testo di Plotino (*Enn*. 1,6,9,37) [69]. Anche qui, tuttavia, il nostro autore è ben lungi dal richiamare il pensiero neoplatonico:

> *Sch. DN* 213,4* (a 14 – b 7): Si dice nei Salmi: *Presso di te è la fonte della vita* (phgh; zwh§") [70], e in Geremia: *Hanno abbandonato me, la fonte d'acqua viva* (phgh;n u{dato" zw§nto") [71]. Dio è dunque definito fonte (phghv) in quanto matrice, principio e causa di tutto ciò che è venuto all'esistenza. Quelli infatti che alcuni si sono abituati a chiamare universali, generi, totalità o contenenti (perievconta), in quanto contengono in sé le processioni parziali che da loro derivano, questi le Sacre Scritture li chiamano «causa sorgiva (phgaivan aijtivan)».

Anche in questo caso ci troviamo di fronte allo stesso metodo che è messo in atto in *Sch. DN* 224,7: l'espressione «causa sorgiva» è qui spiegata col ricorso alla Scrittura. Tuttavia, come si può vedere al termine del passo citato, Giovanni va ben oltre il semplice accumulo di passi biblici, poiché la metafora di emanazione della causa sorgiva, con un evidente travisamento, è attribuita niente meno che al testo scritturistico. Anche in questo caso, senza che si faccia alcuna menzione della filosofia pagana, il

---

[68] Cf. S. Gersh, *From Jamblichus to Eriugena*..., pp. 18-26. Fra le espressioni più prossime al testo di Dionigi si ricordi quella di Proclo, *Theol. Pl*. 3,7 p. 30,3 ss. S. –W.: ei[tV ou\n phgh;n qeovthto" aujth;n ejponomavzein h/\ qevmi".

[69] Cf. *infra*, Appendice II.

[70] Sal. 35,10.

[71] Ger. 2,13.

contenuto filosofico dell'Areopagita è apparentemente spiegato e «neutralizzato», col ricorso alla Scrittura, fonte di ogni verità.

In DN 9,2-3 (pp. 208,8 ss.), Dionigi fa riferimento ai nomi divini di «grande» e «piccolo» come categorie ricavabili dall'attività creatrice di Dio. Queste categorie, come è stato notato da tempo [72], sono derivate dal *Parmenide* di Platone, letto attraverso l'interpretazione teologica dei neoplatonici e in particolare di Proclo:

DN 9,2 p. 208,8-10.	*Parm.* 149 d 8 – e 2.
DN 9,3 pp. 208,18-209,1.	

Al pari del caso degli attributi grande/ piccolo, DN risente in più punti delle categorie filosofiche che i neoplatonici ricavavano dall'esegesi del *Parmenide* platonico, ad esempio per quanto concerne i predicati di identico/ diverso:

DN 9,4 p. 209,9-10.	*Parm.* 139 e 1-5.
DN 9,5 p. 210,7-8.	

La stessa presenza del dialogo platonico è facilmente verificabile per quanto concerne le categorie di simile/ dissimile e di quiete/ moto:

DN 9,6 p. 211,13.	*Parm.* 139 e 7.
DN 9,7 p. 212,9-10.	
DN 9,8 p. 212,16.	*Parm.* 139 b 1 – 3.
DN 9,9 p. 213,15.	*Parm.* 146 a 5 – 7.

L'utilizzo degli attributi tratti dal *Parmenide* è stato l'elemento che, grazie alle analisi di E. Corsini, ha contribuito in maniera definitiva alla constatazione del carattere pseudoepigrafico del *corpus* e della dipendenza di Dionigi da Proclo. Anche lo scoliasta deve avere percepito la presenza di queste categorie come «pericolosa» ai fini

[72] Cf. E. Corsini, *Il trattato*..., pp. 99-100.

dell'accettazione dell'autenticità del CD. Per questa ragione l'autore dedica al problema una lunga nota, che mi è parsa di fondamentale interesse:

> *Sch. DN* 369,2* (b 7 – d 6): Anche se interpreta gli appellativi delle predicazioni che vengono applicate a Dio, è tuttavia necessario spiegare questi appellativi con testimonianze tratte dalle Scritture. Dio è definito «grande» là dove sta scritto: *Grande è il nostro Signore, e grande è la sua potenza* [73], e così via per tutte le espressioni simili che si trovano nella Scrittura; l'attributo «piccolo» è spiegato nel terzo libro dei Re, laddove dice al profeta Elia: *Ed ecco il mormorio di un vento leggero, ed il Signore era lì* [74]: descrive il Signore come se fosse contenuto dal vento leggero, cioè dalla sottigliezza e dalla piccolezza. Il predicato «identico» lo trovi sempre lì e nel passo: *Sono io, e non muto* [75]. Il predicato «diverso» lo trovi nel passo in cui apparve ad Ezechiele come uomo di fuoco e di elettro [76]; altrove si dice: *I suoi occhi erano come fiamme* [77], ed il resto; come l'aspetto del bronzo e della fornace, come dice Giovanni nell'Apocalisse [78]. Egli è definito «simile» quando dice di creare l'uomo a sua somiglianza [79]; è definito «dissimile» in Isaia, quando il Signore dice: *A chi potreste paragonarmi, quasi che io gli sia pari?* [80], dato che non ha nulla di simile. Egli è definito «fermo» ed «immobile», quando dice a Mosè a proposito della pietra: *Io fui qui fermo prima che tu vi giungessi* [81], e così via. È definito «seduto» laddove Baruch dice: *Tu siedi per l'eternità, mentre noi eternamente periamo* [82], e di nuovo: *Colui che siede sui cherubini* [83]. È definito «in movimento» quando, per esempio, dice: *Sedeva su un cherubino e volava* [84], e di nuovo:

[73] Sal. 146,5.

[74] 1 Re 19,12.

[75] Mal. 3,6.

[76] Cf. Ez. 1,26.

[77] Dn. 10,6.

[78] Ap. 1,15.

[79] Gn. 1,26.

[80] Is. 40,25.

[81] Es. 19,6 (LXX).

[82] Bar. 3,3.

[83] Sal. 98,1.

[84] Sal. 17,11.

> *Scendiamo, e confondiamo le loro lingue* [85], e: *Inclinò i cieli e discese* [86]. Per adesso basta così; nelle spiegazioni specifiche sarà spiegato quello che sarà necessario spiegare.

Anche in questo caso, a mio avviso particolarmente evidente, ci troviamo di fronte al consueto procedimento: laddove diviene più esplicito il debito dell'Areopagita nei confronti del Neoplatonismo, Giovanni tenta di spiegare le categorie filosofiche con passi tratti dalle Scritture. Quest'operazione, evidentemente, non può convincere i moderni, avvezzi da più di un secolo al confronto serrato fra Proclo e Dionigi; ma il lettore antico che non fosse abituato a questo metodo, o che a maggior ragione fosse del tutto ignaro (come infatti avveniva con una certa frequenza fra i cristiani) delle opere dello scolarca ateniese, finiva effettivamente per convincersi che l'Areopagita fosse un teologo biblico.

Anche il concetto tipicamente tardoneoplatonico di *pròodos* è spiegato col ricorso alla Scrittura. Commentando DN 9,9 (p. 213,7), ove Dio è detto procedere verso tutte le cose (`ejpi; pavnta proi>ovnta`), Giovanni precisa:

> *Sch. DN* 381,1* (a 8 – 14): Si dice che Dio procede (`proi>wvn`) e si muove verso tutte le cose, come in Geremia: *Sono io forse Dio da vicino e non da lontano* (`ejggivzwn kai; oujci; porjrJwvqen`)*?* [87] E di nuovo: *Colui che è in tutti e attraverso tutti* [88], e: *Se ascenderò in cielo, tu sei lì* [89], e così via. Nelle rivelazioni divine troviamo: *Inclina i tuoi cieli e discendi* [90], e: *Dio ascese nel giubilo* [91].

La strategia dell'accumulo di passi biblici, più o meno pertinenti, per la giustificazione di quei punti nei quali Dionigi attinge più manifestamente al pensiero neoplatonico è dunque messa in atto dal nostro commentatore con una certa coerenza. Ma come si dovrà spiegarla? Francamente, mi pare difficile credere che un

[85] Gn. 11,7.

[86] 2 Sam. 22,10.

[87] Ger. 23,23.

[88] Ef. 4,6.

[89] Sal. 138,8.

[90] Sal. 17,10.

[91] Sal. 46,6.

frequentatore assiduo degli scritti plotiniani, e nel quale si registrano sempre più numerosi ed espliciti i punti di contatto col testo delle *Enneadi*, potesse non rendersi conto del legame che intercorre fra il pensiero areopagitico e il Neoplatonismo.

Un importante elemento per appurare l'eventuale consapevolezza del carattere pseudoepigrafo degli scritti, nonostante la difesa della loro autenticità, potrebbe essere ricavato ponendo in chiaro se Giovanni abbia o meno conosciuto gli scritti di Proclo.

Anche in questo caso, poiché il commentatore non cita esplicitamente gli autori pagani dai quali attinge, la soluzione non è immediata né tantomeno sicura. Un passo degli scoli merita tuttavia una certa attenzione:

> *Sch. CH* 77,5* (b 6 ss.): In questo punto, Dionigi rimprovera piamente l'errore dei Greci (ejntau§qa sfavlmati tw§n JEllhnikw§n filosovfwn eujsebw§" ejpiskovptei): essi nominarono tre potenze implacabili che giungevano alla sussistenza (proelqouvsa" eij" u{parxin) da altre tre potenze precedenti, pur non essendo create da Dio in maniera specifica [92]. Dicono inoltre che queste tre potenze implacabili siano di rango inferiore (uJpopezivou") alle potenze intelligibili (nohtw§n dunavmewn) che le hanno emanate [93], trattenendole (ajnastevllonta") e come dirigendosi contro di esse (ajntibaivnonta"). Sarebbero capaci di trattenere le potenze precedenti e se stesse, impedendo loro la caduta nella materia; sarebbero quindi più deboli delle potenze che le hanno prodotte e dovrebbero trattenersi per non decadere. Queste, esposte in sintesi, sono le dottrine dei Greci.

Nonostante l'oscurità e l'imprecisione della nota, parrebbe che Giovanni, pur deformandola, stia alludendo alla legge ternaria della metafisica di Proclo. Il riferimento

---

[92] Il testo greco è corrotto: ouj mh;n ejk qeou§ fw§ta dhmiourghqeivsa" ijdikw§"; la nota del Cordier è oscura: «fw§ta omissum est a Pachym., adeoque mihi visum ejpipolavzein»; il Lanssel traduce un testo greco che pare diverso da quello stampato a fronte: «non tamen a Deo particulariter creatas». Ho quindi seguito il testo presupposto dalla traduzione del Lanssel, che mi pare la miglior soluzione dal punto di vista del senso.

[93] In gr. tw§n proballomevnwn aujtou;"; la traduzione di Lanssel («quae ipsas antecedunt») è seguita anche da Rorem e Lamoreaux («which precede them»), ma mi pare erronea. Meglio sarebbe a mio avviso intendere il verbo in riferimento all'emanazione.

alle tre potenze, in particolare, parrebbe alludere alla triade limite-illimite-misto [94], oppure alla triade intelligibile-intellettiva che ha origine dalla triade intelligibile [95]. Nonostante l'evidente fraintendimento, il riferimento alle tre potenze di rango inferiore che si dirigono "contro" quelle che le hanno prodotte parrebbe, sia pure con grande approssimazione, adombrare la conversione teorizzata da Proclo. A ciò si aggiunga che alcuni dati terminologici, presenti in Proclo ma non attestati nell'Areopagita, parrebbero autorizzare un contatto fra Proclo e Giovanni [96].

Anche non ammettendo una lettura diretta di Proclo da parte del nostro scoliasta, si dovrà ad ogni modo riconoscere che lo Scolastico fu consapevole dell'origine pagana e filosofica della struttura metafisica ternaria adottata da Dionigi. D'altro canto, il fatto che il commentatore non faccia mai il nome di Proclo non significa di per sé nulla, dato che, a scanso di ogni sospetto, neppure Plotino, abituale fornitore dello Scolastico, è mai nominato esplicitamente nel commento; questo uso «surrettizio» delle fonti neoplatoniche sta a significare che lo scoliasta intendeva spiegare il neoplatonismo di Dionigi senza però insospettire il lettore cristiano coi nomi degli aborriti filosofi pagani. In ogni caso, per pensare che Giovanni fosse sinceramente convinto di poter chiarire i passi appena analizzati soltanto col ricorso alle Scritture, bisognerebbe crederlo un ingenuo.

La «spiegazione» su base scritturistica delle espressioni di Dionigi, tuttavia, non è l'unica strategia difensiva messa in atto dallo scoliasta; al contrario il commentatore, confidando nell'ignoranza filosofica dei propri contemporanei e quasi per prevenire quelle obiezioni che potevano essere formulate in base al carattere neoplatonico del *corpus*, ammette talvolta che la dottrina dell'Areopagita sia stata ricavata dai «Greci». Laddove Dionigi parafrasa l'espressione di Proclo relativa ai nomi divini concepiti alla maniera di statue (qewnumika; ajgavlmata), Giovanni fa osservare che l'autore

[94] Cf. *El. Theol*. n. 159; *Theol. Pl*. 3,9 p. 36 S.-W.

[95] Cf. *Theol. Pl*. 4,3 pp. 13 ss. S.-W.

[96] Il term. uJpopevzio", ad esempio, compare solo in Damascio (*In Prm*. 79,21 p. 21,5 Westerink-Combès) e in Proclo (*Theol. Pl*. 5,38 p. 143,2-3 S. W.: oiJ ga;r a[crantoi qeoi; dunavmei" eijsi; uJpopevzioi tw§n patevrwn kai; ejn aujtoi§" perievcontai), ma non in Dionigi.

«parla con perfetta sapienza di quelle statue che sono i nomi divini»[97]; a proposito delle realtà intelligibili, che a differenza di quanto sostengono i filosofi pagani non possono essere coeterne a Dio, lo scoliasta precisa che l'Areopagita traghetta dalla parte della vera religione le dottrine venerande dei filosofi greci [98]. Per quanto concerne la celebre sezione «Sul male», per la quale le prove della dipendenza di Dionigi da Proclo sono schiaccianti, Giovanni è cosciente che la dottrina secondo cui anche il non essere (cioè il male) desidera il bene deriva dai filosofi greci [99].

Non pago della semplice constatazione, lo scoliasta avanza anche una «spiegazione» di questa singolare affinità fra un testo dell'età apostolica e gli empi filosofi pagani: poiché, sotto l'episcopato di Timoteo, la filosofia ionica viveva ad Efeso un periodo di particolare fioritura e risultava un pericoloso concorrente per la religione cristiana, Dionigi, esperto nella filosofia iniziatica e sotto esortazione di Timoteo, si sarebbe adoperato per piegarla alla verità cristiana [100]. Mi pare chiaro come, dietro l'evidente anacronismo concernente la filosofia ionica, Giovanni lasci trapelare la propria conoscenza dell'origine filosofica delle opere attribuite al discepolo di s. Paolo. Come si spiegherebbero altrimenti le asserzioni secondo cui l'Areopagita guadagna alla parte cristiana la filosofia greca, mentre, nei punti in cui più palese balza agli occhi il legame con Proclo, lo scoliasta lascia intravedere e al tempo stesso dissimula con l'accumulo di citazioni bibliche il legame col Neoplatonismo della scuola di Atene? Inoltre, come poteva un assiduo lettore di Plotino, forse a conoscenza anche della metafisica di

[97] *Sch. DN* 368,8* (368 d 11 – 369 a 2): sofwvtatav fhsi qewnumikw§n ajgalmavtwn ejx JEllhvnwn ejpi; to; ajlhqe;" metavgwn. Cf. DN 9,1 (p. 207,8-9): touvtwn tw§n qewnumikw§n ajgalmavtwn o{sa hJmi§n ejmfanh§ qewrhvswmen e Proclo, *Theol. Pl.* 1,29 p. 124,22 S.-W.: e{kaston ga;r o[noma kaqavper a[galma tw§n qew§n ajpogenna/§. Cf. H. D. Saffrey, *Nouveaux liens*..., pp. 6 ss.

[98] *Sch. DN* 388,4* (d 2- 4): ta; tw§n parV {Ellhsi filosovfwn semna; metavgei ejpi; th;n eujsevbeian ajsfalw§".

[99] *Sch. DN* 272,1* (a 1 – 4): ejpeidh; ei\pe kai; to; mh; o]n ejfivesqai pw" tou§ ajgaqou§ kai; ejn aujtw/§ bouvlesqai ei\nai... eij kai; ejx JEllhnikw§n safhnivzetai dogmavtwn.

[100] Cf. *Prol*. 20 d ss.; *Sch. DN* 373,1* a 10: «è chiaro che, dato il fiorire dei filosofi ad Efeso, ove sorse la filosofia ionica sotto l'episcopato di Timoteo, Dionigi si pose all'opera per portare dalla parte della verità tutto ciò che questi filosofi avevano detto erroneamente (spoudavzwn pavnta ta; ejkeivnoi" ejsfalmevnw" legovmena ejpi; th;n ajlhvqeian metagagei§n)».

Proclo, ignorare il debito di Dionigi nei confronti del pensiero greco? A meno di non fare di Giovanni un ingenuo, non si può credere che egli non si fosse reso conto che le opere che stava commentando non potevano risalire all'età apostolica. Che il nostro scoliasta conoscesse la vera identità di Dionigi non è dimostrabile, e personalmente non lo credo; ma che, minimizzandone la metafisica neoplatonica, ossia rendendola più facilmente accettabile ad un lettore ecclesiastico, respingendo le accuse di eresia e dissimulando i più evidenti legami con le opere di Proclo, Giovanni abbia contribuito all'accettazione da parte cattolica delle opere del CD è a mio avviso innegabile.

Resta da chiarire per quale ragione lo scoliasta si sia così fortemente impegnato nell'impresa di corredare il CD di prologo e scoli, e probabilmente di approntarne un'edizione. Anche in questo caso, se una risposta definitiva non è possibile, una soluzione plausibile può tuttavia essere avanzata partendo da un punto di vista più generale. È stato giustamente osservato come il «calcedonismo integrato» di Giovanni e degli altri teologi palestinesi miri all'utilizzo di tradizioni anche propriamente monofisite [101]. Particolarmente manifesto, in questo caso, è il ricorso alla formula teopaschita, grazie alla quale lo scoliasta si sforza di recuperare in senso difisita anche le punte più estreme del pensiero di Cirillo, e in particolare quello dei dodici anatematismi [102]. È noto, d'altro canto, lo sforzo dei rappresentanti del «calcedonismo

[101] Cf. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina*..., pp. 176 ss.

[102] Cf. *Sch. DN* 196,4 c 9: ei|" th§" aJgiva" triavdo" e[paqe... ei|" th§" triavdo" h\n ejn tw/§ staurw/§. *Sch. DN* 360,7* : oiJ [scil. gli Arabi] fasi pro;" hJma§" levgonta" jIhsou§n Cristo;n to;n qeo;n lovgon sarki; paqei§n uJpe;r hJmw§n ajlla; mh; qeovthta... pro;" ou}" lektevon o{ti aujto; oujk ejboulhvqh oJ qeo;" e[cwn eij" tiv pavqoi, to; para; fuvsin genevsqai i{na hJ qeovth" pavqoi hJ kata; fuvsin ajpaqhv"; e Cirillo, anatematismo 12 (ACO I,1,1 p. 42): ei[ti" oujc oJmologei§ to;n tou§ qeou§ lovgon paqovnta sarki; kai; ejstaurwmevnon sarki; kai; qanavtou geusavmenon sarki; gegonovta te prwtovtokon ejk tw§n nekrw§n kaqo; zwhv tev ejsti kai; zwopoio;" wJ" qeov", ajnavqema e[stw. Nell'accettazione della formula teopaschita, peraltro, Giovanni potrebbe risentire della larga diffusione incontrata in Palestina dalla stessa. La formula, pur epurata dell'espressione *passus est carne*, compare infatti nella supplica inviata nel 520 al papa Ormisda dagli abitanti di Gerusalemme: cf. *Coll. Avell*. ed. O. Guenther, CSEL 35/ 2 n. 232 a p. 706,11: «unus ex sancta et unius essentiae trinitatis incarnatus et homo factus deus verbum». L'affermazione di Giovanni circa l'impassibilità della divinità di Cristo trova corrispondenza nello stesso

integrato» per la costruzione di un sistema di pensiero che potesse concorrere con quello monofisita, che, soprattutto nella persona e negli scritti di Severo, costituiva un formidabile avversario. In questa prospettiva, Giovanni si sarà adoperato, con i suoi scoli, per guadagnare alla parte filocalcedonese un'autore come Dionigi, di cui percepiva l'eccezionale fascino intellettuale e che, pur tradizionalmente citato dai monofisiti, poteva essere utilizzato anche dal pensiero cattolico.

Non si può negare che lo Scoliasta abbia raggiunto il suo scopo: se in effetti nell'antichità il Neoplatonismo dell'Areopagita non fu adeguatamente percepito, non almeno come un serio ostacolo ai fini dell'accettazione del *corpus*, le note di Giovanni riuscirono a fugare ogni dubbio in merito all'ortodossia dell'autore e determinarono la sua ricezione nel patrimonio teologico della Chiesa imperiale. Una volta affermatasi, l'autorità di Dionigi continuò, a parte qualche sporadico dubbio, ad essere venerata con la forza di un'inerzia tutt'altro che specifica dell'età bizantina, se è vero che si dovrà attendere la fine del diciannovesimo secolo per vederla definitivamente cessare.

Per quanto consta dalla documentazione in nostro possesso, ad eccezione di Giovanni, solo l'incerto autore del cosiddetto *Commentariolus* (PG 4, 21 d 1 – 24 a 16), oggi con troppa sicurezza identificato con Giovanni Filopono [103], si rese conto della strana consonanza fra Dionigi e gli scritti di Proclo; ma per difendere da ogni dubbio quell'autore che – superati i ben più pericolosi sospetti di eterodossia cristologica – si era affermato come una veneranda autorità dottrinale, era ormai sufficiente il trito argomento dei *furta graecorum* [104]. L'identica collocazione geografica del discepolo di

---

documento, p. 705,5: «deum simul et hominem passibilem carnem impassibilem deitate circumscriptum corpore, non circumscriptum spiritu»; sulla questione cf. Perrone, *La Chiesa di Palestina*..., pp. 180 ss.

[103] L'identificazione è stata proposta da B. R. Suchla (*Die Überlieferung*..., pp. 185-186) sulla base del fatto che nei codd. Ka, Mc e Vc la nota è tramandata sotto l'*inscriptio*: `ajpo; scolivwn tino;" filopovnou ajndrov"`. Questa identificazione è stata a mio avviso troppo rapidamente accettata come pacifica: non è detto che Filopono fosse, in tutto l'orbe terracqueo, l'unico studioso (`filovpono"`) che avesse letto sia Proclo sia Dionigi. Ad ogni modo, il *commentariolus* parrebbe posteriore agli scoli di Giovanni, data l'assenza di qualsiasi cenno ai dubbi dottrinali; l'argomento secondo cui i pagani avrebbero plagiato la dottrina cristiana di Dionigi, infatti, non è pensabile se non ammettendo che quest'ultimo fosse ormai considerato come un'autorità in campo teologico.

[104] Proposto, fra l'altro, anche da Dionigi in Ep. 7,2 p. 166,9-10: `{Ellhne" toi§" qeivoi" oujc oJsivw" ejpi; ta; qei§a crw§ntai`.

Paolo e degli empi filosofi pagani ateniesi, d'altro canto, offriva il destro ad un'ipotesi che ai moderni risulta troppo ingenua: i neoplatonici di Atene, pur tenendo nascoste le opere dionisiane alla comunità dei dotti, le avrebbero plagiate; la recente «ricomparsa» del *corpus* segnerebbe quindi la fine del disonesto utilizzo dell'Areopagita da parte dei filosofi pagani [105]. Da questo punto in poi i dubbi motivati dall'ortodossia o dalla filosofia di Dionigi paiono eclissarsi. Soltanto un anonimo, le cui obiezioni, per il tramite della confutazione fattane dall'altrimenti sconosciuto Teodoro, ci sono riportate da Fozio, osò porre di nuovo in dubbio l'autenticità delle opere del CD; questa volta, tuttavia, solo sulla base di prove di carattere cronologico [106]. Segno, questo, che la difesa dottrinale del *corpus* operata da Giovanni aveva sortito il suo effetto.

[105] Non convince l'ipotesi di Makris (*Zwischen Hypatios...*, pp. 9 ss.): lo studioso, ammettendo con troppa sicurezza l'attribuzione a Filopono del *Commentariolus*, è convinto che la `pragmateiva` di cui si parla in 21 d 9 sia da identificare con un corpo di scoli. Poiché però, come sostiene lo studioso stesso, sarebbe difficile pensare che un monofisita come Filopono vedesse come opera provvidenziale il commento scritto da un calcedonese, Makris è costretto a postulare l'esistenza di una seconda trattazione esegetica (di cui tuttavia non si è conservata alcuna traccia) di ispirazione monofisita e ora perduta: quest'opera sarebbe la `pragmateiva` di cui parla l'autore del *Commentariolus*. L'ipotesi di Makris è troppo macchinosa e poggia su basi troppo malferme: restando *sub iudice* l'attribuzione a Filopono del *Commentariolus*, è meglio credere che il suo autore, alla l. 21 d 9, alluda al CD, la cui ricomparsa porrebbe fine all'occultamento perversamente operato dai filosofi pagani.

[106] Cf. Fozio, *Biblioteca*, cod. 1, p. 3 Henry: le obiezioni confutate da Teodoro erano le seguenti: 1: Dionigi non è citato da alcuno scrittore ecclesiastico; 2: Eusebio non ne fa menzione; 3. gli scritti attribuiti all'Areopagita presuppongono «tradizioni» (`paradovsei"`: forse usi liturgici?) che si sono sviluppate in epoca posteriore all'età apostolica; 4: il riferimento alla lettera di Ignazio costituisce un anacronismo. Per la verità, non possediamo alcuna informazione certa sull'età di questo sconosciuto oppositore dell'autenticità del CD; mi pare tuttavia sensato crederlo posteriore agli scoli di Giovanni: le prime due obiezioni, infatti, paiono confutare gli argomenti cronologici addotti dallo Scolastico nel *Prologo* (20 c 6 ss.); l'assenza di ogni riserva dottrinale, inoltre, parrebbe presupporre l'ormai pacifica accettazione dell'ortodossia di Dionigi. Che poi Teodoro fosse anch'egli monofisita, come è stato supposto da Makris (*Zwischen Hypatios...*, p. 14), non è dimostrabile, e fino a prova contraria non va creduto. La figura di Teodoro è in effetti del tutto sconosciuta: si giunge a collocarlo nel sesto secolo solo per via congetturale: cf. P. W., s. v. col. 1916.

Ancora nel Rinascimento, col riaffiorare dei dubbi sulla genuinità degli scritti del CD, il prologo e gli scoli, recuperati dai fautori dell'autenticità di Dionigi, svolgeranno un ruolo di primaria importanza [107].

D'altro canto, il fatto che tutti i manoscritti greci medioevali che contengono il CD lo tramandino insieme al prologo e agli scoli di Giovanni non può essere un mero caso.

Stando così le cose è evidente che, nonostante la sua statura speculativa non propriamente eccelsa, l'importanza ricoperta dal nostro scoliasta ai fini della ricezione del CD da parte cattolica è tutt'altro che secondaria. Senza di lui, per più di dieci secoli, la cultura filosofica e teologica in Europa avrebbe seguito tutt'altro corso[108].

APPENDICE I. «NUOVI» SCOLI DI GIOVANNI DI SCITOPOLI.

1. *Lo status quaestionis*.

Il corpo di note redatto da Giovanni in margine al CD versa in pessime condizioni editoriali. Erroneamente stampati in PG 4 sotto il nome di Massimo il Confessore, confusi con altre note più o meno recenti, gli scoli del vescovo di Scitopoli sono a lungo rimasti del tutto ignorati, tanto che, come nel caso di A. Ehrhard, si è giunti a crederli perduti [109].

Spetta invece a H. U. von Balthasar il merito di aver riscoperto, all'interno della confusa congerie degli scoli stampati dal Cordier, un nucleo originale di note risalenti a Giovanni. Fra i criteri adottati da v. Balthasar per isolare gli scoli giovannei figura il ricorso alla traduzione siriaca di Phocas conservata nel ms. British Museum cod. add.

---

[107] Cf. C. Moreschini, *L'autenticità del Corpus Dionysianum: contestazioni e difese*, ne *I padri sotto il torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI*, cur. M. Cortesi, Firenze 2002, pp.189-216; solo per alcuni esempi cf. p. 195 (Gian Francesco Pico della Mirandola); p. 197 (Lefèvre d'Étalpes).

[108] Così anche B. R. Suchla, *Das Scholienwerk*…, pp. 164 – 165, le cui conclusioni paiono però più apodittiche che non realmente dimostrate.

[109] Cf. A. Ehrhard, *Theologie*, in K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897, p. 137, ricordato anche da P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*..., p. 118; R. Roques in DS III (1957) col. 289; B. R. Suchla, *Die sogenannten*..., p. 41 n. 55.

12.151 [110]. Tuttavia, osservava lo studioso, «questo manoscritto contiene solo una scelta degli scoli dello Scolastico, come mostra anche uno sguardo all'edizione greca» [111]. Al criterio esterno, fornito dalla traduzione siriaca, si affiancavano, nella ricostruzione dello studioso, anche dei criteri interni, ricavabili dalle dichiarazioni programmatiche del prologo, che sarebbe da ricondursi sicuramente a Giovanni. In particolare, secondo v. Balthasar [112], sarebbero da ricondursi allo Scolastico quei brani che presentano: 1. l'interesse a ricondurre l'Areopagita all'età apostolica; 2. la tendenza a difendere l'autore contro le accuse di eresia (in particolare di apollinarismo) [113]; 3. l'interesse per la storia, la cultura e la poesia della Grecia classica. Grazie a questi criteri, il v. Balthasar riuscì ad isolare un gruppo di scoli originari (ossia giovannei) raccogliendoli sotto diverse tipologie [114].

Alla ricostruzione di v. Balthasar mosse qualche appunto P. Sherwood [115]. In primo luogo, osservando le critiche di Phocas a Sergio di Reshaina, responsabile, quest'ultimo, di avere tralasciato alcuni passaggi del testo greco, Sherwood pensò che il primo non avesse omesso alcuno dei brani presenti nel proprio modello greco. Il fatto che la traduzione siriaca degli scoli sia sensibilmente più breve del testo stampato dal Cordier, secondo lo stesso studioso, sarebbe da spiegarsi col fatto che Phocas avrebbe conosciuto un testo greco, già abbreviato, degli scoli di Giovanni [116].

La questione è stata riesaminata a fondo da B. R. Suchla [117]. Questa studiosa, riprendendo l'osservazione dello Sherwood, secondo cui Phocas non avrebbe redatto una scelta di scoli, ha confrontato sistematicamente il testo della versione siriaca (per la

---

[110] Cf. H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*..., p. 649.

[111] H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*..., p. 649: «Freilich enthält diese Handschrift nur eine *Auswahl* der Scholien des Scholastikers, wie ein Blick auf die griechische Ausgabe zeigt».

[112] H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*..., p. 653.

[113] Accuse, queste, che furono rivolte a Dionigi fin dalla prima comparsa dei suoi scritti: cf. il *Prologo* 20 b 5 e la mia nota ad loc.

[114] H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*..., pp. 653-670.

[115] *The Earlier Ambigua*..., pp. 117-118.

[116] P. Sherwood, *Sergius of Reshaina*..., p. 183; *The Earlier Ambigua*..., p. 118: «Now Phocas make no mention of having made a selection from the scholia. The natural presumption then is that he omitted nothing from the manuscript before him. This does not preclude the possibility of a selection having been made by some copist of the Greek».

[117] B. R. Suchla, *Die sogenannten*..., pp. 40 ss.

quale si è avvalsa del ms. British Museum add. 12.152, siglato Syr.) con quello contenuto nei mss. greci. Da questo confronto emergerebbe il netto profilo di una famiglia di codici greci [118]:

Ha: Gerusalemme, *Hagiou Staurou gr. 23* (IX sec.)

Ma: Mosca, *Museum Hist. Vlad. gr. 109* (IX sec.)

Fa: Firenze, *Laur., Conv. Soppr. 202* (X sec.)

Pd: Parigi, *Bibl. Nat. gr. 440* (XII sec.).

Dalle tavole redatte dalla Suchla [119], emergerebbero alcuni risultati fondamentali, che qui richiamiamo brevemente: 1. i codd. Ha, Ma ed Fa risalirebbero allo stesso ramo della tradizione cui apparteneva il modello tenuto presente da Phocas; 2. questi non avrebbe redatto personalmente né utilizzato una scelta di scoli già preesistente. Ne conseguirebbe che avrebbero buona probabilità di risalire a Giovanni quegli scoli che sono traditi in Syr.; l'attribuzione a Giovanni sarebbe pressoché sicura per quei brani che compaiono congiuntamente in Syr., Ha, Ma e Fa.

Il metodo per la ricostruzione degli scoli adottato dalla Suchla si basa dunque esclusivamente su criteri esterni, e in effetti, nella convinzione che Phocas non abbia né redatto né utilizzato un'antologia, la studiosa nega la probabilità che possano risalire a Giovanni quei passi che non trovano riscontro nella traduzione siriaca.

Sulla via aperta dalla Suchla hanno poi proseguito P. Rorem e J. C. Lamoreaux; a questi studiosi spetta il merito di aver ultimato la collazione fra il testo greco e la versione siriaca degli scoli, sì che anche coloro che, come chi scrive, sono ignari di siriaco, possono facilmente verificare quali passi del testo greco del Cordier trovano riscontro nella versione di Phocas [120]. I due studiosi hanno di norma seguito il criterio enunciato dalla Suchla, quello cioè, di rifiutare l'attribuzione a Giovanni di Scitopoli di quei passi che non trovano riscontro nel siriaco.

1. *Alcuni «nuovi» scoli.*

[118] B. R. Suchla, *Die sogenannten...*, pp. 46-47.

[119] Cf. B. R. Suchla, *Die sogenannten...*, pp. 47-52; riprese in PTS 33, pp. 38-52.

[120] P. Rorem – J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis...*, pp. 264-277.

Uno dei pochi casi in cui Rorem e Lamoreaux si sono allontanati da questo criterio, riconoscendo l'autenticità di un passo non tradotto da Phocas, è quello di *Sch. DN* 300,1 [121]; il confronto, suggerito dagli stessi autori, con *Sch. DN* 297,4, questa volta presente nella traduzione siriaca, pare davvero convincente:

Syr. Ma Fa

Sch. DN 297,4 (b 11 – c 5): ejpeidhv tine" tw§n filosovfwn fasivn, ejk tou§ ajlovgou th§" yuch§" mevrou", u{lh/ kai; swvmati memigmevnou, rJepouvsh" ejpV aujto; th§" yuch§", ta; kaka; pravttein, wJ" ajnwtevrw dih§lqen, pagkavlw" oJ qei§o" Dionuvsio" luvei to; ejpapovrhma ejk tw§n a[llwn ajswmavtwn kai; ajmigw§n swvmato" pavnth, oi} kai; divca swvmato", ejlleivyei tou§ ajgaqou§ plhmmelou§si.

Sch. DN 300,1 (c 7 – 11): ajllV ou[te, wJ" e[fhmen a[nw levgein tinav", ejfevlketai eij" kakivan ta;" yuca;" hJ u{lh dia; tou§ ajlovgou mevrou" th§" yuch§", dia; tou§ swvmato" memigmevnh tw/§ ajlovgw/ th§" yuch§": polloi; ga;r ejkravthsan tou§ toiouvtou mevrou", wJ" oiJ a{gioi tou§ qeou§.

A conferma dell'idea che anche *Sch. DN* 300,1 provenga effettivamente dalla penna di Giovanni si può addurre il confronto con un ulteriore passo degli scoli la cui paternità è ammessa anche da Suchla, in quanto tradito da Syr. e Ma:

- *Sch. DN* 276,1 (b 1- 8): o{tan men; to; a[logon mevro" th§" yuch§", o{per mevmiktai u{lh/ kai; swvmati, ejpikrath/§, tovte ejmpodivzetai to; logiko;n oijkeivw" ejnergei§n. kakuvnetai ou\n to; a[logon ejk th§" pro;" th;n u{lhn ejpimixiva": to;

[121] Cf. Rorem – Lamoreaux, *John of Scythopolis...*, p. 216 n. 68: «This scholion was passed over by Suchla in her collation of the scholia. *Internal criteria* suggest that it is by John of Scythopolis» (il corsivo è mio). Ad ogni modo, negli studi di Suchla (*Die sogenannten...*, p. 50; PTS 33 p. 46) non compare alcun riferimento allo scolio 300,1: si tratta, probabilmente, di un semplice errore di distrazione.

de; logiko;n ouj tw/§ memivcqai th/§ u{lh/, ajlla; tw/§ neuvein eij" u{lhn... kakuvnetai.

A ciò si aggiunga che la dottrina secondo cui il male si forma quando la parte irrazionale dell'anima, unitasi alla materia, trascina anche la parte razionale, è chiaramente di stampo plotiniano [122], il che, mi pare, costituisce l'argomento dirimente per ricondurre allo Scolastico anche *Sch. DN* 300,1: il brano, sia o meno presente nella versione siriaca, non può che risalire a Giovanni, e, con H. U. von Balthasar (p. 653), si dovrà tornare a considerarlo appartenente al nucleo più antico di scoli.

Il fatto che il vescovo di Scitopoli inserisca nelle proprie note dei richiami interni può essere facilmente utilizzato per mostrare come, qualunque sia stato il criterio tenuto da Phocas (selezione di passi degli scoli di Giovanni? traduzione fedele del suo modello greco contenente una versione già abbreviata del commento?), nel testo greco del Cordier compaiano delle note che, pur non tradotte in siriaco, risalgono sicuramente allo Scolastico. Riporto qui di seguito alcuni passi, fra loro chiaramente legati, esplicitando le fonti che li tramandano:

Syr. Ha Ma	Syr. Ha Ma	*om*. Syr. Ha Ma Fa
Sch. DN 253,1 (b 4 – 7): kai; teleuthv [scil. levgetai oJ qeov"], wJ" ejn tw/§ qelhvmati aujtou§ peratoumevnwn tw§n o[ntwn, ejfV o}n kai; ejpevstraptai, kaqo; kai; teliko;n aujtovn fhsin, wJ" ajrch;n o[nta kai; tevlo".	*Sch. DN* 260,4 (c 6 – 10): teliko;n de; ai[tion, h[toi ajrchv ejstin, to; ou| e{neka to; ginovmenon teleiou§tai: h] teliko;n ai[tiovn ejstin, o} ajcwvristovn ejsti tou§ ajpotelevsmato": h] ejx ou| ejnupavrconto"	*Sch. DN* 332,6 (d 4 – 6): a[nw ejn tw/§ pro; touvtou kefalaivw/ ei[pomen, teleivw" oJrivsante" telikovn, ai[tion ei\nai to; ou| e{neka to; ginovmenon.

[122] Cf. *Enn.* 1,8,4,28 ss.; «This doctrine of the two parts of the soul is unmistakably Plotinian» (Rorem – Lamoreuax, *John of Scythopolis*..., p. 122).

givnetai to; ginovmenon.

Si osservi, fra l'altro, che il passo 253,1 e 260,4 sono note di commento al quarto capitolo di DN, mentre, nel commento al quinto capitolo (332,6) troviamo l'esplicita formula di richiamo al cap. precedente. Lo scolio 332,6, che pure è omesso dalla traduzione siriaca e da tutti i mss. considerati da Suchla, contiene un esplicito riferimento ad altre due note sicuramente composte da Giovanni.

Si osservi adesso il passo seguente, ove è ancora una volta il rimando interno a sincerarci della paternità dello scolio:

Syr. Fa

Sch. DN 208,2 (b 9 – 12): aijwvnion mevn fasi to;n tw§n aijwvnwn poihth;n, kai; tw/§ o[nti aijw§na, ei[ge oJ ajei; w]n aujtov" ejstivn, o{qen kai; aijw;n levgetai, aijwvnion dev ejstin oujk aujto;" oJ aijwvn, ajlla; to; aijw§no" metevcon.

Ha (ll. 1-3) Ma Fa; *om.* Syr.

Sch. DN 336,1 (a 1 – 3): ei[rhtai kai; ajnwtevrw aijwvnion levgesqai kurivw" oujk aujto;n to;n aijw§na, ajlla; to; aijw§no" metevcon.

Un ulteriore, interessante caso può essere costituito dallo scolio 304,4, omesso dalla versione siriaca e da tutti i testimoni che sono stati presi in esame da B. R. Suchla. Anche in questo caso, lo scolio presuppone una serie di passi precedenti sicuramente attribuibili a Phocas.

Syr. Ma

Sch. DN 277,4 (c 9 – d 2): pw§" ou\n e[stai to; kako;n oujsiw§de"... pavntwn... tw§n o[ntwn... ejcovntwn to; ei\nai ejn tw/§ ajgaqw/§... ajlla; pavntwn

om. Syr. Ha Ma Fa

Sch. DN 304,4 (d 7 – 305 a 4): o{ti pavntwn kai; tw§n kakw§n ajrch; kai; tevlo" ejsti; to; ajgaqovn [cfr. *Sch. DN* 253,1], ejpeidh; kai; pa§n poiou§nte" ajgaqo;n

pro;" th;n ijdivan ejpithdeiovthta metecovntwn tou§ ajgaqou§… to; ou\n kako;n oujk ejn uJpavrxei, ajllV ejn pareisduvsei, ejn th/§ tou§ ajgaqou§ sterhvsei fainovmenon.	poiei§n nomivzomen: kai; o{ti uJpovstasin oujk e[cei to; kako;n, ajlla; parupovstasin, tou§ ajgaqou§ e{neka, kai; oujc eJautou§ ginovmenon. Tou§to de; kai; ajnwtevrw eijrhvkamen, o{ti ouj pro;" to; kako;n oJrw§nte" tou§to pravttomen.

Il metodo enunciato da B. R. Suchla, basato esclusivamente sul criterio esterno garantito dalla traduzione siriaca, necessita di alcune rettifiche. Il fatto che uno scolio greco trovi un corrispondente nella versione di Phocas, che dichiara esplicitamente di stare traducendo le note di Giovanni di Scitopoli, costituisce senza dubbio un valido motivo per attribuire il passo allo Scolastico. Bisogna però guardarsi dall'applicare il ragionamento in senso inverso: in altre parole, l'assenza di una porzione di testo dalla versione siriaca non è di per sé un criterio sufficiente per crederla posteriore al nostro scoliasta, dato che, come credo di aver mostrato nei passi precedenti, ci sono brani non presenti nel siriaco e che pure contengono chiari riferimenti a note sicuramente attribuibili a Giovanni. Con ciò, per recuperare quei passaggi, peraltro probabilmente non molto numerosi, che Phocas ha omesso o che non ha trovato nel proprio modello bisognerà di nuovo ricorrere ai criteri interni utilizzati da v. Balthasar.

Nonostante il carattere inevitabilmente soggettivo del metodo che si basa sul confronto interno, mi sembra che si possano isolare una serie di scoli i quali, pur non contenuti in Syr. e come tali esclusi da B. R. Suchla dalla raccolta risalente allo scitopolitano, possiedono ancora un buon margine di probabilità di essere stati composti dal nostro autore [123]:

- *Sch. DN* 196,4: nonostante che Syr. attesti solo le ll. 8-12, lo scolio sarà da assegnare a Giovanni nella sua interezza: la formula teopaschita della l. 7 (ei|" th§" aJgiva"

[123] Da questo punto in poi i passaggi contenuti anche nella versione siriaca saranno contrassegnati da un asterisco (*), ad eccezione di quei casi per i quali è stata necessaria una discussione specifica sulla paternità del brano.

Triavdo" h\n ejn tw/§ staurw/§) richiama la cristologia di Giovanni: cf. *Sch. DN* 360,7*. Con v. Balthasar (p. 655) si dovrà tornare a crederlo autentico.

- *Sch. DN* 212,6: nonostante che Syr. ometta le ll. 3-8 lo scolio sarà a mio avviso da assegnare interamente a Giovanni.

- *Sch. DN* 229,7: il riferimento polemico ai Fantasiasti è usuale in Giovanni (cf. *Sch. DN* 221,8*; 229,5*). Pur parafrastico rispetto al testo di DN 2,11 (p. 135,16), lo scolio presenta una terminologia filosoficamente raffinata. Con H. U. v. Balthasar (p. 654) si dovrà tornare a crederlo autentico.

- *SCh. DN* 241,3: il riferimento a Filone pare presupporre l'erudizione di Giovanni.

- *Sch. DN* 312,1: nonostante che Syr. attesti solo le ll. 6 ss., il riferimento a coloro che «cercano occasioni per rimproverare Dionigi» presuppone a mio avviso una cronologia ancora alta, e potrebbe garantire l'autenticità della parte non tradotta in siriaco.

- *Sch. DN* 329,2: il cliché secondo cui Dionigi trasferisce alla parte cristiana i concetti dei Greci (eujsebw§" ejxhghvsato) è frequente in Giovanni (cf. *Sch. DN* 368,8*; 388,4*: ta; tw§n parV JEllhvsi filosovfwn... metavgei eij" eujsevbeian ajsfalw§"; cf. v. Balthasar p. 653).

- *Sch. DN* 364,1: Syr. omette le ll. 12-20, ma il riferimento all'anima umana, immortale perché immateriale, pare richiamare la particolare psicologia di Giovanni, secondo cui le anime degli animali sono materiali e mortali.

- *Sch. DN* 404,1: il riferimento alla trattazione del quinto capitolo pare garantire anche le linee omesse dal siriaco (ll. 6-17).

APPENDICE II.
NUOVI PARALLELI NEOPLATONICI IN GIOVANNI DI SCITOPOLI.

1. *Dio.*

A. *Dio come Intelletto.*

W. Beierwaltes ha accennato al fatto che Giovanni, per definire, a differenza di Dionigi, il pensiero divino come l'atto interno della divinità, ricorre al trattato

plotiniano *Sull'Intelletto, le idee e l'essere* (*Enn.* 5,9) [124]. A motivo delle profonde implicazioni che l'utilizzo del brano plotiniano produce nel nostro scoliasta, e che ho creduto giusto porre in luce [125], mi è sembrato opportuno istituire un confronto più dettagliato fra il testo delle *Enneadi* e quello del vescovo di Scitopoli:

[1] *Sch. DN* 320,3 (b 1 – d 10)*: hJ aujtou>peragaqovth", nou§" ou\sa, kai; o{lh ejnevrgeia, eij" eJauth;n ejstrammevnh, ejnergeiva/ ejsti;n, ouj dunavmei, provteron ou\sa ajfrosuvnh, ei\ta nou§" ejnergeiva/ ginomevnh: o{qen kaiv ejsti nou§" movnon kaqaro;", oujk ejpeivsakton e[cwn to; fronei§n, ajlla; parV eJautou§ pavntw" noei§. eij ga;r hJ me;n oujsiva aujtou§ a[llh ejsti;n, a} de; noei§ e{tera aujtou§, aujto;" ajnovhto" e[stai, h[goun hJ oujsiva aujtou§: ei[ti de; e[cei, parV eJautou§ e[cei, ouj parV a[llou: eij de; parV eJautou§, kai; ejx eJautou§ noei§, aujtov" ejsti a} noei§. oujkou§n nou§" w]n o[ntw" noei§ ta; o[nta wJ" w[n. eij ou\n now§n eJauto;n ta; o[nta noei§, aujtov" ejsti ta; o[nta: hJ ga;r eJtevrwqi o[nta aujta; nohvsei, h] ejn auJtw/§, wJ" aujtou§ o[nta: ajllacou§ me;n

Enn. 5,9,5,1 – 9: dei§ de; nou§n lambavnein, ei[per ejpalhqeuvsomen tw/§ ojnovmati, mh; to;n dunavmei mhde; to;n ejx ajfrosuvnh" eij" nou§n ejlqovnta: eij de; mh;, a[llon pavlin au\ pro; aujtou§ zhthvsomen: ajlla; to;n ejnergeiva/ kai; ajei; nou§n o[nta. eij de; mh; ejpakto;n to; fronei§n e[cei, ei[ti noei§, parV auJtou§ noei§, kai; ei[ti e[cei, parV auJtou§ e[cei. eij de; parV auJtou§ kai; ejx auJtou§ noei§, aujtov" ejstin a} noei§. eij ga;r hJ me;n oujsiva aujtou§ a[llh, a} de; noei§ e{tera aujtou§, aujth; hJ oujsiva aujtou§ ajnovhto" e[stai: kai; dunavmei, oujk ejnergeiva/ au\.

Enn. 5,9,5,12 – 15: h] dh§lon o{ti nou§" w]n o[ntw" noei§ ta; o[nta kai; uJfivsthsin. e[stin a[ra o[nta. h] ga;r eJtevrwqi o[nta aujta; nohvsei, h] ejn auJtw/§ wJ" aujto;n o[nta.

[124] Cf. W. Beierwaltes, *Johannes von Skythopolis*..., pp. 5 ss.

[125] Cf. *supra*, pp. **.

o[nta ou\n ouj dunato;n noh§sai: pou§ ga;r o[nta ejn aijsqhtoi§"… ta; ga;r aijsqhta; oujk eijsi;n o[nta, a{te trepta; o[nta, kai; ginovmena kai; ajpolluvmena. eJauto;n ou\n a[]ra kai; ejn eJautw§/ noei§... aiJ toivnun nohvsei" aujtou§ eijsi ta; o[nta: ta; de; o[nta eijsi; ta; ei[dh. nohvsei" de; oujc ou{tw" ajkoustevon, o{ti, ejpeidh; tovde ejnovhsen, ejgevneto tovde, h[ejsti; tovde: tauvth" ga;r th§" nohvsew" prohgei§sqai dei§ noouvmenonvn ti, i{na aujto; nohvsa" poihvsh/: ajlla; noei§ ta; o[nta a{te eJauto;n now§n kai; toi§" ejnou§si sunaptovmeno": aujth; ga;r aujtw§/ hJ novhsi" gevnesiv" ejsti toi§" ou\si. to; ou\n ejno;n ejn aujtoi§" tou§tov ejsti to; ei\do", kai; tou§tov ejstin hJ ijdeva: aujto;" dev, nou§" w[n o{lw", o{lo" ejsti;n ejpisthvmh: ta; de; ejx aujtou§ kai; ejn aujtw/§ nove" ejoikovte" qewrhvmasin th§" ejpisthvmh". eijsi; de; oJmou§ kai; diakekrimevna ejn aujtw/§, wJ" kai; ejn yuch/§ oJmou§ pollai; ejpisth§mai ou\sai ajsuvgcutoi mevnousi kai; ejnergou§si e[xw kata; mivan, o{tan devh/ eJtevrwqi me;n ou\n ajduvnaton: pou§ gavr… auJto;n a[ra kai; ejn auJtw/§. ouj ga;r dh; ejn toi§" aijsqhtoi§", w{sper oi[ontai.

Enn. 5,9,7,11 – 17: e[sthken ejn auJtw/§ oJmou§ pavnta w[n, ouj nohvsa", i{na uJposthvsh/ e{kasta. ouj gavr, o{tV ejnovhse qeovn, qeo;" ejgevneto, oujdev, o{te ejnovhse kivnhsin, kivnhsi" ejgevneto. o{qen kai; to; levgein nohvsei" ta; ei[dh, eij ou{tw levgetai, wJ", ejpeidh; ejnovhse, tovde ejgevneto h] e[sti tovde, oujk ojrqw§": tauvth" ga;r th§" nohvsew" provteron dei§ to; noouvmenon ei\nai.

Enn. 5,9,6,3 – 6: pavnta de; oJmou§ ejkei§ kai§ oujde;n h|tton diakekrimevna. ejpei; kai; yuch; oJmou§ e[cousa polla"; ejpisthvma" ejn eJauth/§ oujde;n e[cei sugkecumevnon, kai; eJkavsth pravttei to; auJth§", o{tan devh/.

B. *Dio come origine della bellezza.*

In DN 4,7 (p. 151,15 ss.), riprendendo apertamente il Simposio platonico (211 a), Dionigi afferma che la bellezza soprasostanziale è uniforme e sempre bella (monoeide;" ajei; o]n kalo;n) e contiene anticipatamente e in maniera eccellente la bellezza che è fonte di ogni bellezza (th;n phgaivan kallonh;n ejn eJautw/ proevcon). Nello scolio al passo, Giovanni precisa:

> [2] Dio è il bello uniforme, poiché non si disperde in disposizioni differenti che producono il bello, e nel senso che il bello non è posseduto in relazione ad alcuni sì e ad altri no, ma è il bello in se stesso, in modo immutabile, senza principio e in maniera assoluta; è tale non in seguito ad una preparazione, ma sempre allo stesso modo. Per questo si dice che contiene anticipatamente in sé la bellezza, perché, prima delle creature, è fonte, principio e causa del bello.

Il passo, con ogni verisimiglianza, sarà dipendente da Plotino:

[2] *Sch. DN* 252,6 (c 7 – d 1)*: monoeide;" kalovn ejstin oJ qeov", ejpei; mhvte skedavnnutai eij" e{xei" kai; diafora;" kallopoiou;", mhvte pro;" ejnivou" me;n to; kalo;n kevkthtai, pro;" ejnivou" de; ou[: ajllV ajtrevptw" aujto; to; kalo;n ajnavrcw" kai; ajpoluvtw", ajnepithdeuvtw" kai; wJsauvtw" ajeiv ejsti: kai; dia; tou§to proevcein ejn eJautw/§ levgetai th;n kallonh;n, wJ" kai; pro; tw§n dhmiourghmavtwn phgh; kai; ajrchv, kai; ai[tion w]n tou§ kalou.§

Enn. 1,6,9,37-43: to; de; ejpevkeina touvtou th;n tou§ ajgaqou§ levgomen fuvsin probeblhmevnon to; kalo;n pro; aujth§" e[cousan. w{ste oJloscerei§ me;n lovgw/ to; prw§ton kalovn: diairw§n de; ta; nohta; to; me;n nohto;n kalo;n to;n tw§n eijdw§n fhvsei tovpon, to; dV ajgaqo;n to; ejpevkeina kai; phgh;n kai; ajrch;n tou§ kalou§.

L'espressione plotiniana secondo cui il Bene è fonte e principio della bellezza, chiaramente derivata dal testo di *Phaedr*. 245 c 9 (phgh; kai; ajrch; kinhvsew"), è fedelmente riprodotta nello scolio di Giovanni. A garantire l'effettivo contatto fra il testo dello scoliasta e le *Enneadi* va il fatto che il nesso phgh; kai; ajrchv non compare mai nelle opere dell'Areopagita.

2. *Uno e molteplice.*

A. *Similitudine della luce*.

Commentando DN 2,11 (137,2), ove si dice che, anche se ci sono molti cosiddetti «dèi», nel cielo o sulla terra (ei[per eijsi; legovmenoi qeoiv, ei[te ejn oujranw/§ ei[te ejpi; th§" gh§"), uno solo è Dio Padre, da cui tutte le cose derivano, Giovanni si pone il problema, cruciale per ogni pensatore neoplatonico, di come la molteplicità del reale possa derivare dall'unica realtà divina. Beninteso, lo Scolastico, che non è un pensatore di primo livello, non è in grado di intraprendere autonomamente una argomentazione serrata per dimostrare la derivazione del molteplice dall'Uno; tuttavia, per spiegare il fenomeno, egli ricorre alla similitudine del sole, che, pur emettendo la propria luce su di una molteplicità di oggetti, resta stabile nella propria unità:

> [3] *Sch. DN* 232,3 (b 12 – c 13)*: hJ pavntwn aijtiva kai; dhmiourgo;" qeovth" kata; metavdosin ajmevriston kai; ajskevdaston th§" ejpwnumiva" th§" oijkeiva" qeovthto" kai; kuriovthto" tou;" legomevnou" qeou;" kai; kurivou" prohvgagen [126], ouj katakermatisqeivsh"[127] th§" qeovthto" eij" mevrh qeothvtwn,

[126] Cf. anche CH 12,3 (p. 43,12).

[127] *Vox platonica*: cf. *Meno* 79 a; *Rsp*. 395 b; *Soph*. 225 b; 257 c; *Parm*. 144 b: katakekermavtistai [scil. hJ oujsiva] wJ" oi|ovn te smikrovtata kai; mevgista kai; pantacw§" o[nta. Il tramite sarà probabilmente Plotino, *Enn*. 3,9,2,2: mia§" ejpisthvmh" th§" o{lh" oJ merismov"... ouj skedasqeivsh" oujde; katakermatisqeivsh"; *Enn*. 5,1,2,35:

wJ" cruso;" eij" nomivsmata pollav [128]: ou]te tw§n pollw§n qew§n sumplhrouvntwn th;n aujtou§ qeovthta, o}n trovpon ta; polla; ei[dh to;n e{na kovsmon: ajlla; plhquvnesqai levgetai oJ qeo;", tw/§ kaqV e{kaston eij" paragwgh;n tw§n o[ntwn boulhvmati, pronohtikai§" proovdoi", pollaplasiazovmeno" mevn, mevnwn de; ajmere;" e{n, w{sper h{lio" ajkti§na" polla;" ejkpevmpwn, kai; mevnwn ejn th/§ eJnovthti: ei[rhtai ga;r kai; peri; tou§ hJlivou th§" dikaiosuvnh" [129], oJ kaqV hJmevran merizovmeno", kai; mh; dapanwvmeno": kalw§" de; kai; ejpi; tw§n qeivwn ei[rhtai ta;" eJnwvsei" tw§n diakrivsewn ejpikratestevra" ei\nai.

La divinità, causa e creatrice di tutte le cose, ha prodotto i cosiddetti dèi e signori in base ad una distribuzione, indivisa ed impassibile, del nome della propria divinità e della propria signoria, non perché la divinità venga venga suddivisa in parti, come avviene per l'oro che viene suddiviso in molte monete, né nel senso che molti dèi completino la sua divinità, nel modo in cui le molte speci completano il mondo, che è uno solo. Si dice invece che Dio si moltiplica a motivo del suo volere che produce ciascuno degli esseri, a motivo cioè delle sue processioni provvidenziali, moltiplicandosi, sì, ma restando uno e privo di parti, come avviene per il sole che, emettendo molti raggi, resta nella sua unità. Si è già detto del sole della giustizia, che, pur suddividendosi in parti ogni giorno, non si dissipa. Per ciò, a proposito delle realtà divine, è stato ben detto che le unioni prevalgono sulle distinzioni.

Lo stesso problema della derivazione del molteplice dall'unica divinità si ripropone al momento di chiarire l'asserzione dionisiana secondo cui l'Uno, causa di tutto, non è una cosa fra tante (e}n tw§n pollw§n e{n), ma precedente rispetto ad ogni unità e molteplicità (pro; panto;" eJno;" kai; plhvqou" [DN 13,2 p. 227,11-

---

oujde; mevrei aujth§" [scil. dell'anima] eJkavstw/ katakermatisqei§sa morivw/. Il termine, del resto, non compare mai in Dionigi.

[128] Similitudine filosofica: cf. Platone, *Prot*. 329 d: ta; tou§ crusou§ movria oujde;n diafevrei ta; e{tera tw§n eJtevrwn, ajllhvlwn te kai; tou§ o{lou; *Minos* 313 a.

[129] Cf. CH 2,5 p. 15,11; *Sch. CH* 45,4; Mal. 3,20.

12]). Anche in questo caso, lo Scitopolitano ricorre all'immagine della luce che, pur diffondendosi in molti luoghi, resta una sola:

> [4] *Sch. DN* 408,2 (b 3 – c 12)*: oJ skopo;" dh§lo", o{ti e}n legovmeno" oJ qeo;", oujc oJmoivw" toi§" ajriqmhtoi§" e}n levgetai: oJ me;n ga;r qeo;" e{n ejsti, kaqo; aJplou§" te kai; ajmerhv"[130]... ejx ou|, w{sper ejk paradeivgmato" kai; ijdeva" kai; to; ejn toi§" ou\sin e{n, oi|on ka]n to; aijsqhto;n fw§" polla; h\/ toi§" mevresin, ajnti; tou§ toi§" a[stroi" pa§sin, ajllV o{lon sullegovmenon, e}n fw§" ejsti.
>
> Lo scopo dell'argomentazione è chiaro: Dio, che pure è definito «Uno», non è così definito allo stesso modo di ciò che è numerato: Dio è uno in quanto semplice e privo di parti... da Lui, come da un esemplare e da un'idea, deriva anche l'unità che è negli esseri, allo stesso modo in cui la luce sensibile è molteplice nelle sue parti, come quella che è in tutti gli astri, ma, tutta insieme, costituisce una sola luce.

Benché non sia mai stato osservato, la similitudine del sole, uno nella sua sostanza e molteplice nei suoi raggi luminosi, è da spiegarsi in Giovanni come un debito nei confronti del pensiero neoplatonico. Nella fattispecie di questi casi, Giovanni sarà con grande probabilità dipendente da Plotino:

[3] *Sch. DN* 232 c 8 – 11: w{sper h{lio" ajkti§na" polla;" ejkpevmpwn, kai; mevnwn ejn th/§ eJnovthti: ei[rhtai ga;r kai; peri; tou§ hJlivou th§" dikaiosuvnh", oJ kaqV hJmevran merizovmeno", kai; mh; dapanwvmeno".	*Enn.* 1,7,1,24-27: kai; paravdeigma oJ h{lio" w{sper kevntron w]n pro;" to; fw§" to; parV aujtou§ ajnhrthmevnon pro;" aujto;n: pantacou§ gou§n metV aujtou§ kai§ oujk ajpotevtmhtai.
[4] *Sch. DN* 408 c 7 – 9: oi|on ka]n to; aijsqhto;n fw§" polla; h\/ toi§" mevresin, ajnti; tou§	*Enn.* 4,3,4,19-21: oi|on fwto;" h[dh pro;" th/§ gh/§§ merizomevnou katV oi[kou" kai; ouj memerismevnou, ajllV o[nto"

[130] Cf. DN 2,11 (p. 136,11).

toi§" a[stroi" pa§sin, ajllV o{lon sullegovmenon, e}n fw§" ejsti.

eJno;" oujde;n h|tton.

Enn. 6,4,7,39-42: ejpei; kai; ejpi; tou§ hJlivou e[cei" me;n eijpei§n o{qen to; fw§" ejpilavmpei kata; pavnta to;n ajevra eij" to; sw§ma tou§ hJlivou blevpwn, to; de; aujto; o{mw" oJra§/" fw§" pantacou§ oujde; tou§to memerismevnon.

La similitudine del sole, inoltre, come è stato giustamente osservato da S. Lilla [131], è comunemente usata dagli autori neoplatonici, fra i quali basta ricordare il più simile allo scolio di Giovanni:

- Giamblico, *Myst*. 1,9,31: kai; mh;n to; ge fw§" to; oJrwvmenon e{n ejsti sunecev", pantacou§ to; aujto; o{lon, w{ste mh; oi|ovn te ei\nai cwri;" ajpotemevsqai ti aujtou§ movrion.

Essa, come ha dimostrato E. R. Dodds [132], deriva storicamente dal passo platonico di *Parm*. 131 b 3 – 6, ove Socrate, per dimostrare la possibilità che ciascuna idea, pur unica, sia partecipata da più realtà, adduce l'esempio del giorno che, sebbene uno e identico, è presente contemporaneamente in molti luoghi senza essere separato da sé. Quest'immagine, come è stato giustamente richiamato all'attenzione dagli studiosi, è destinata a trovare larghissima fortuna, nel pensiero occidentale di marca neoplatonica,

[131] Cf. S. Lilla, *Neuplatonisches Gedankengut in den Homilien über die Seligpreisungen Gregors von Nyssa*, heraus. Von H. R. Drobner, Brill, Leiden – Boston 2004, pp. 1 ss.

[132] Cf. E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1963^2, pp. 251 ss.; il tema è stato quindi approfondito da S. Lilla, *Neuplatonisches Gedankengut*..., pp. 3-10.

per indicare l'onnipresenza e contemporanea trascendenza della divinità [133]. La similitudine della luce, inoltre, è ben attestata anche nella tradizione patristica, i cui autori, ad esempio Gregorio di Nazianzo, si avvalgono frequentemente della metafora luminosa per affermare la presenza indivisa dell'unica divinità nella pluralità delle ipostasi trinitarie [134]. Nonostante l'affermata presenza della terminologia della luce nella tradizione patristica, dal confronto testuale appare con evidenza che Giovanni sta recuperando direttamente il testo plotiniano, risalendo cioè alle fonti pagane del pensiero cristiano. Questo non significa, tuttavia, che il vescovo di Scitopoli, nella sua ardita operazione di riutilizzo del pensiero neoplatonico, si appiattisca sulla teorizzazione plotiniana. L'allusione alla volontarietà (boulhvmati) dell'atto creativo, sottolineata in *Sch. DN* 232,3 (n. 1), non può che costituire un cenno polemico alla dottrina plotiniana della processione della molteplicità dall'Uno.

B. *Metafore cosmologiche*.

Giunto a commentare il testo dionisiano di DN 4,10 (p. 154,14), ove si trova l'affermazione secondo cui dall'Uno deriva ogni unità e molteplicità (pa§n e}n kai; plh§qo"), Giovanni si trova nuovamente di fronte al problema di come anche un insieme molteplice, ad esempio il cosmo, possa essere considerato «uno»:

> [5] *Sch. DN* 260,2 (a 6 – b 9)*: In che modo l'universo potrà essere considerato uno e molteplice? Considera il mondo come se fosse una grande pianta, che vive in un qualche modo in tutte le sue parti animate, come ad esempio nel tronco e nel fusto, e così nelle ulteriori suddivisioni, come ad esempio nei rami, nei ramoscelli e nelle foglie (supponi poi ciascuna di queste parti come un essere vivente in sé compiuto, in grado di conservare l'unione e l'ordine all'interno del tutto, in base ai quali l'albero vive di per sé e insieme a tutte le proprie parti; queste vivono nel modo che è dato loro: quelle dotate di intelletto in

[133] Su quest'ultimo tema cf. Proclo, *El. Theol*. 98 p. 86,27 ss.; *Enn*. 6,8,16,1; Filone, *De conf.* 27,136 ; Seneca, *Nat. Quaest*. 1, *praef*. 13; Agostino, *Conf*. 6,3. Per tutti questi passi cf. E. R. Dodds, *The Elements*..., p. 251.

[134] *Or*. 40,34: ejn tw/§ fwti; Kurivou qevasai fw§", ejn tw/§ pneuvmati tou§ qeou§ to;n uiJo;n ajgavsqhti, to; trisso;n fw§" ajmevriston. Altri esempi sono stati discussi nel capitolo sulla teologia trinitaria, III,3.

> maniera intellettiva, quelle sprovviste di ragione in maniera sensitiva, quelle prive di anima e di respiro vivono per forza vegetativa e abituale). L'universo vive in sé, come ho detto che ciascuna parte vive muovendosi insieme al tutto <e che>[135] le parti vivono insieme all'universale: così conoscerai la naturale congiunzione e il legame dell'universo con l'Uno e col molteplice, dato che ciascuna parte vive in maniera proporzionata e al tempo stesso propria. E, ancora una volta, derivando tutte le cose dall'unico Dio, giustamente esse sono dette «uno» per il loro legame e la loro armonia, e molteplici per la varietà di forme delle realtà singole.

Anche in questo caso, per risolvere l'annoso problema della derivazione del molteplice dell'Uno, Giovanni utilizza a piene mani materiali plotiniani:

[135] Mi è parso necessario integrare <kai;> per sanare la sintassi traballante. L'intervento, o almeno mi pare, sarebbe garantito dal parallelismo.

[5] *Sch. DN* 260,2 (a 6 – b 9)*: pw§" nohqhvsetai to; pa§n e}n kai; plh§qo"… uJpovqou to;n pavnta kovsmon futo;n mevga, kaqV o{la ta; mevrh aujtou§ ta; e[myuca zw§n trovpon tinav, oi|on prevmna kai; stelevch, kai; tw§n merw§n ta; mevrh, oi|on klavdou", ajkrevmonav" te kai; fuvlla (eij gavr moi touvtwn e{kaston oi|on aujtotele;" zw§on uJpolavboi", throu§n de; th;n ejn tw/§ o{lw/ e{nwsivn te kai; tavxin, kaqV h}n aujtov te to; devndron zh/§ kaqV eJauto;, kai; meta; tw§n aujtou§ merw§n: wJ" e[sti zh§/n, ta; me;n noera; noerw§" te kai; logikw§", ta; de; a[loga aijsqhtikw§", ta; de; a[yuca kai; a[pnoa futikw§" te kai; ejktikw§"), kai; zw§n kaqV eJauto;, wJ" e[fhn e{kaston zh§/n kai; meta; tou§ o{lou kinhtikw§" ãkai;Ã ta; mevrh meta; tw§n kaqolikw§n, gnwvsh/ tou§ panto;" th;n eij" to; e}n sumfui>van te kai; suvzhsin, kai; th;n eij" to; plh§qo", wJ" eJkavstou prosfovrw" te kai; ijdivw" zw§nto", wJ" e[fhmen. kai; pavlin eij ejx eJno;" kai; movnou qeou§ ta; pavnta, eijkovtw" kai; e}n levgontai dia; th;n suvndesin kai; aJrmonivan, kai; plh§qo" dia; th;n polueivdeian tw§n kaqV e{kaston.

Enn. 3,8,10,5-17: novhson ga;r phgh;n... h] zwh;n futou§ megivstou dia; panto;" ejlqou§san ajrch§" menouvsh" kai; ouj skedasqeivsh" peri; pa§n aujth§" oi|on ejn rJivzh/ iJdrumevnh". Au{th toivnun parevsce me;n th;n pa§san zwh;n tw/§ futw/§ th;n pollh;n, e[meine de; aujth; ouj pollh; ou\sa, ajllV ajrch; th§" pollh§". Kai; qau§ma oujdevn. h] kai; qau§ma, pw§" to; plh§qo" th§" zwh§" ejx ouj plhvqou" h\n, kai; oujk h\n to; plh§qo", eij mh; to; pro; tou§ plhvqou" h\n o} mh; plh§qo" h\n. ouj ga;r merivzetai eij" to; pa§n hJ ajrchv.

Enn. 4,3,4,26-28: th§" me;n ou\n [*scil.* l'anima dell'universo] ejoikuiva" th/§ ejn futw/§ megavlw/ yuch/§, h} ajpovnw" to; futo;n kai; ajyovfw" dioikei§, tou§ katwtavtw th§" yuch§" tou§ pantov", tou§ de; hJmw§n kavtw.

Enn. 4,4,11,7-11: Polu; de; ma§llon ejkei§ to; aJplou§n, o{sw/ kata; pavntwn ejmperieilhmmevnwn wJ" merw§n zw/vou eJnov". pavsa" ga;r ta;" fuvsei" kratei§ miva, aiJ de; e{pontai ajnhrthmevnai kai; ejxhrthmevnai kai; oi|on ejkfu§sai, wJ" aiJ ejn klavdoi" th/§ tou§ o{lou futou§.

La dottrina qui esposta, e che concepisce il mondo come un albero gigantesco, come è stato solo marginalmente osservato [136], riprende esplicitamente la teoria plotiniana del primo principio che permea di sé la realtà del mondo pur restando rispetto ad essa trascendente (*Enn.* 3,8,10). Mi pare tuttavia che Giovanni non si sia limitato a questo testo, dato che il rifeimento alle realtà più specifiche, simboleggiate dai rami (klavdoi) presuppone il testo di *Enn.* 4,4,11. Lo scitopolitano, in sostanza, non si è limitato alla trascrizione di un solo passo plotiniano, ma ha approfondito l'immagine neoplatonica dell'albero estendendo le proprie letture a differenti trattati delle *Enneadi*. L'operazione compiuta dal vescovo è resa quindi possibile dalla sua profonda dottrina filosofica e profana, sulla quale aveva attirato l'attenzione H. U. von Balthasar [137]. È proprio tramite questa dottrina, e nel recupero ardito delle similitudini già usate da Plotino per indicare la processione del molteplice dal primo principio, che appare evidente l'intelligenza e la libertà di spirito di un vescovo che in Dionigi, e – possiamo aggiungere – nella filosofia neoplatonica «rivedeva finalmente una potenza spirituale attorno al cui centro era possibile erigere un nuovo cosmo intellettivo-spirituale nella desolata area ecclesiale» [138].

3. *L'anima e il corpo.*

Giunto a commentare CH 15,3 (p. 54,6), ove si afferma che, nelle gerarchie angeliche, il cuore di cui si parla nelle Scritture è simbolo della vita deiforme che diffonde la propria potenza vitale negli esseri sottostanti, Giovanni riferisce l'opinione di quanti (ad es. Basilio) sostengono che l'elemento responsabile della vita è raccolto principalmente nel cuore. Nonostante l'autorevole parere, Giovanni tiene a precisare che

[136] Cf. P. Rorem – J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis*..., p. 206 n. 36, ove però si fornisce soltanto il riferimento a *Enn.* 3,8,10, senza alcun ulteriore sviluppo.

[137] Cf. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*..., p. 653.

[138] H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*..., p. 24: «es könnte sein, dass Johannes von Scythopolis, sein [scil. di Dionigi] erster genialer Kommenator, sich deshalb so sehr für ihn einsetzte, weil er in ihm endlich wieder eine spirituelle Potenz sah, um deren Mitte ein neuer geistiger Kosmos im verwüsteten kirchlichen Raum sich aufbauen konnte».

il principio vitale (cioè l'anima) si diffonde per tutto il corpo, pervadendolo completamente e senza lasciarsene contenere, come avviene per un corpo contenuto nello spazio. Il modello filosofico del vescovo di Scitopoli, come mi pare si possa facilmente osservare, è ancora una volta Plotino:

[6] *Sch. CH* 108,5 (c 3 ss.)*: dio; kaiv tisin e[doxe pa§n to; zwtiko;n ajqrovon kai; oi|on ejnqau§ta [scil. nel cuore] iJdru§sqai ... kaivtoi pantacou§ tou§ swvmato" o[n, kai; ouj katecovmenon tovpw/, ou[te perigegrammevnon ejn tovpw/, ou[te sunecovmenon uJpo; tou§ swvmato".

Enn. 4,3,2,29-30: kata; dh; tau§ta oujk ejndevcetai ejpi; yuch§" to; mevro" levgesqai.

Enn. 4,3,8,40 ss.: fqavnei [scil. l'anima] me;n pantacou§, o} pevfuken aujth§" ejpi; ta; swvmata eij" ta; swvmata fqavnein.

Enn. 4,3,20,10-16: oujde;n tw§n th§" yuch§" merw§n oujde; pa§san fatevon wJ" ejn tovpw/ ei\nai tw/§ swvmati: periektiko;n me;n ga;r oJ tovpo" kai; periektiko;n swvmato"... hJ de; yuch; ouj sw§ma, kai; ouj periecovmenon ma§llon h] perievcon.

Enn. 4,3,20,44-45: sw§ma ou\n oJrw§nte", e[myucon de; sunievnte", o{ti kinei§tai kai; aijsqavnetai, e[cein fame;n yuch;n aujtov.

Il motivo che avrebbe indotto Giovanni all'accettazione della dottrina plotiniana potrebbe essere, in ultima analisi, cristologico. Poiché, come è stato giustamente osservato [139], la cristologia di Giovanni presenta un accento marcatamente «unitivo», che lo porta ad affermare l'unione delle due natura in Cristo «secondo la sostanza e

[139] Cf. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina...*, p. 248.

secondo l'ipostasi», in una «unione indivisibile» [140], data la tradizionale analogia fra le modalità dell'unione anima/ corpo nell'essere umano e quelle dell'unione fra l'elemento umano e quello divino nel Cristo, il vescovo di Scitopoli potrebbe aver fatto ricorso alla teoria plotiniana dell'anima che si diffonde ovunque nel corpo per gettare, sul versante antropologico, le basi della sua cristologia unitiva, per la quale l'elemento divino e quello umano sono totalmente connessi [141].

APPENDICE III.
GIOVANNI DI SCITOPOLI.
PROLOGO AL CORPUS DIONYSIACUM.

[16 A] A testimoniare la nobiltà e la celebrità per ricchezza del grande Dionigi basta anche solo l'assemblea ateniese nella quale egli fu scelto a deliberare. Dionigi, infatti, era uno degli areopagiti, come dichiarò s. Luca narrando i santi atti dei santi apostoli; Luca dice anche che il santissimo apostolo Paolo, giunto ad Atene, venne a parole con alcuni filosofi epicurei e stoici. Quando annunciò la fede nel nostro signore Gesù Cristo, la resurrezione dei morti e il giudizio universale, fu catturato da quegli inesperti di filosofia (non erano infatti veri filosofi) e fu condotto sull'Areopago; lì, tenuto il suo discorso, guadagnò subito alcuni alla fede e li condusse alla luce della verità. [16 B] E la narrazione prosegue: *Così Paolo uscì da quella riunione*. *Alcuni uomini, unitisi a lui, credettero: fra loro c'erano Dionigi l'Areopagita, una donna di nome Damaris e altri con loro* [142].

---

[140] *Sch. CH* 68,1 a 8 ss.: `ajllV hJ me;n sa;rx aujtou§ tou§ kurivou katV oujsivan kai; kaqV uJpovstasin h{nwtai aujtw§ tw/§ qew/§ lovgw/ … hJ sa;rx aujtou§ levgetai qeofovro", wJ" fevrousa to;n qeo;n lovgon kaqV e{nwsin ajdiavstaton`; ha inoltre ragione L. Perrone (p. 248) a osservare come la cristologia di Giovanni risenta, in fondo, del binomio cirilliano *Logos/ sarx*.

[141] Cf. anche *Sch DN* 372,2 c 6: `hJ ou\n aijsqhtikh; au{th yuchv... o{lou tou§ swvmato" dihvkousa`. Si tratta propriamente, quest'ultima, di una formula stoica: cf. SVF II, 785.

[142] At. 17,33-34.

Fra tutti coloro che allora credettero grazie a s. Paolo, non è invano che io sento nominare dall'autore ispirato solo l'ottimo Dionigi, del quale viene precisata anche la carica: si dice, infatti, *l'Areopagita*. Aggiungo piuttosto che si fa menzione di Dionigi, insieme alla sua famiglia, per il carattere eccezionale della sua sapienza e per l'irreprensibilità della sua condotta fra gli ateniesi. [16 C] Bisogna inoltre sapere, come già ho detto, che essere ammessi al consiglio dell'Areopago non era da tutti, ma spettava solo a quanti, fra gli ateniesi, primeggiavano in nobiltà di natali e in ricchezza. Quelli che si distinguevano per queste caratteristiche, prendevano parte alle deliberazioni nel consiglio dell'Areopago. I giudici dell'Areopago, stando a quanto afferma Androzione nel secondo libro delle *Storie d'Attica*, [17 A] dovevano provenire dai nove arconti che venivano costituiti ad Atene [143]. In un secondo momento, l'assemblea dell'Areopago si ampliò e giunse a contenere cinquantuno fra gli uomini più celebri, di nobile schiatta, come abbiamo detto, ed eccellenti per ricchezza e moderazione di vita, come narra Filocoro nel terzo libro delle sue *Storie d'Attica* [144]. Il tribunale dell'Areopago sorgeva all'esterno della città. Fu così chiamato, stando alla mitologia ateniese, poiché, in quella protuberanza del terreno del monte che sorgeva vicino alla città fu costituito il tribunale che giudicò la contesa fra Poseidone e Ares. Secondo le antiche favole ateniesi, Poseidone intentò una causa contro Ares in quel luogo, sostenendo che il proprio figlio, Alirrozio, era stato ucciso da Ares; da allora, quel colle fu chiamato Areopago dal nome di Ares. [17B] Gli areopagiti giudicavano su quasi tutti i delitti e le irregolarità, come sostengono Androzione nel primo libro e Filocoro nel secondo e terzo libro delle *Storie d'Attica* [145].

Credendolo annunziatore di nuovi demoni, come narrò Luca [146], amante della verità, gli amanti della sapienza che è stolta presso Dio[147] trascinarono il divinissimo Paolo davanti all'assemblea dell'Areopago. Ma il grandissimo Dionigi, che in quel tempo prendeva parte al consiglio dell'Areopago, in quanto giudice indeflettibile, depose il suo voto, non corrotto da doni, a favore della verità predicata da Paolo, portatore dello

[143] Cf. Androzione, *Fr. Gr. Hist.* 324 F 4 a Jacoby.

[144] Filocoro, *Fr. Gr. Hist*. 328 F 20 B Jacoby.

[145] Cf. Androzione, *Fr. Gr. Hist.* 324 F 3 Jacoby; Filocoro, *Fr. Gr. Hist.* 328 F 4; 328 F 20 Jacoby.

[146] Cf. At. 17,18.

[147] Cf. 1 Cor. 1,20.

Spirito. Detto addio alla sciocca gravità degli Areopagiti, <accolse> Gesù Cristo [148], giudice del pensiero vero e che tutto vede, il Figlio Unigenito e Logos di Dio e del Padre [17C], annunciato da Paolo, e subito si attenne alla luce. I romani, pur dominando allora, lasciarono autonome le città di Atene e Sparta; perciò, in quel tempo, era ancora viva la funzione politica dell'Areopago. Dionigi venne iniziato in tutte le dottrine salvifiche del grandissimo Paolo, ma fu istruito, come da un pedagogo, sotto Ieroteo il grande, come Dionigi stesso afferma; quindi, come si dice nel settimo libro delle *Costituzioni Apostoliche* [149], Dionigi fu consacrato da Paolo, portatore di Cristo, come vescovo della comunità dei credenti di Atene.

[Fa cenno all'Areopagita anche Dionigi, l'antico vescovo di Corinto, e Policarpo nella sua *Lettera agli Ateniesi*] [150].

[17 D] Si può ammirare l'ortodossia e la dottrina di questo santo Dionigi, che in verità fu condotto attraverso attraverso la molta scienza delle irreprensibili tradizioni della Chiesa, e si può vedere come le false dottrine dei filosofi greci siano da Dionigi trasportate dalla parte della verità [151]. Bisogna piuttosto provare commiserazione e dolore, a motivo della loro disattenzione, per quegli esaminatori che disprezzano la dottrina e che, in base alla loro ignoranza, misurano la dotta diligenza degli altri. [20 A] Costoro, imbattendosi negli scritti di alcuni, e non essendo in grado di seguire il senso di ciò che vi si dice, sono subito portati ad una sconsiderata condanna dell'autore. Tuttavia, non potendo confutare o correggere gli insulti che essi dicono, dovrebbero piuttosto essere in ira con se stessi e indignarsi poiché, col loro disinteresse, hanno

---

[148] Il testo greco difetta di un verbo, e resta incerto se sia da sottintendere, da congetturare o se il difetto sia solo dovuto alla cattiva edizione del Cordier. Rorem e Lamoreaux (*John of Scythopolis*..., p. 145) traducono «coming to know», che però non è presente nel greco; accolgo l'idea che sia necessaria una traduzione congetturale, allontanandomi leggermente dall'ipotesi degli studiosi.

[149] Cf. *Costituzioni Apostoliche*, 7,46,11 (SChr. 336 p. 110)

[150] Il passo, omesso dai codd. Fa, Fd, Lc, Le, Pd, Pw, come ha mostrato a mio avviso giustamente B. R. Suchla (*Die Überlieferung*..., pp. 182-183), è interpolato. Il contenuto della nota è evidentemente tratto da Eusebio, H. E. 3,4,10 e 4,23,3, ove, citando una lettera di Dionigi di Corinto, si afferma che l'Areopagita, una volta convertito da Paolo, ricoprì la carica di vescovo di Atene. La *Lettera agli Ateniesi* di Policarpo è altrimenti sconosciuta, come suggeriscono Rorem e Lamoreaux, *John of Scythopolis*..., p. 146 n. 6.

[151] Identiche espressioni in *Sch. DN* 368,8* (369 a 1-2): `ejx JEllhvnwn ejpi; to; ajlhqe;" metavgwn`; 388, 4* d 2-4: `ta; tw§n parV {Ellhsi filosovfwn semna; metavgei ejpi; th;n eujsevbeian ajsfalw§"`.

ignorato ciò che è stato portato alla conoscenza [152], oppure perché, non avendo appreso da coloro che sono esperti in tali questioni, non sono stati liberati dai loro dubbi.

Alcuni poi, ignorando assolutamente le dottrine degli eretici, osano accusare di eresia il divino Dionigi. Certamente, confrontandolo con ciascuna delle teorie che sono state condannate negli eretici, si sarebbero resi conto che le sue dottrine distano dalle sciocchezze degli eretici come la vera luce dista dalle tenebre. [20 B] Cosa potranno dire contro le sue proposizioni teologiche sull'unica e adorata Trinità? Cosa diranno contro Gesù Cristo, uno dei membri di questa santissima Trinità, Unigenito Logos di Dio che ha voluto incarnarsi perfettamente? Dionigi non ha forse dichiarato, a suo proposito, la presenza di un'anima fornita di intelletto [153], di un corpo terreno come il nostro e non ha affermato tutte le altre dottrine che si trovano presso i maestri ortodossi? Cosa si potrà giustamente riprendere della teoria degli intelligibili, degli intellettivi e dei sensibili? Cosa della futura resurrezione universale del nostro corpo e dell'anima? Che cosa del giudizio che allora avverrà, dei giusti e di coloro che non sono tali? La nostra salvezza, per dirla in breve, guarda a tutte queste realtà, che qui non è opportuno spiegare in modo diffuso, dato che la trattazione degli scoli [20 C] indicherà tutto al momento appropriato.

Sì, dicono, ma Eusebio, discepolo di Panfilo, non ha nominato i suoi trattati, e così neppure Origene.

Contro costoro bisogna obbiettare che Eusebio non ha nominato molti scritti, poiché non gli sono pervenuti, ed in effetti egli non dice affatto di avere raccolto tutte le opere;

---

[152] Il testo greco pare corrotto all'altezza della l. a 7: `e[gnwsan`, ad es., è tradotto dal Lanssel con *ignorent*, che significa l'esatto contrario; Rorem e Lamoreaux (*John of Scythopolis*.., p. 146), parimenti, traducono: «do not know anything about knowledge». Poiché il senso richiede un verbo come «ignorare» bisognerà congetturare `hjgnovhsan` per dare un senso al testo corrotto del Cordier.

[153] Le espressioni del testo greco, come `teleivw" ejnanqrwph§sai` o il riferimento alla `yuch; e[nnou"` (20 b 5) costituiscono un tentativo di controbattere le accuse di apollinarismo che venivano tradizionalmente mosse contro Dionigi (cf. ACO IV/ 2, 1914, pp. 172,30-31 ss.: *vos non suspicamur, sed antiquos haereticos Apollinaristas*). La dottrina di Apollinare, in effetti, propugnava l'assunzione, da parte del Logos, del `sw§ma a[yucon`: cf. Atanasio, *Tomus ad Antiochenos* 7 (PG 26,804 b 7 ss.): `ouj sw§ma a[yucon, oujdV ajnaivsqhton, oujdV ajnovhton ei\cen oJ Swthvr`. Identici tentativi di scagionare l'Areopagita dalle accuse di Apollinarismo sono quelli di *Sch. DN* 196,4*; *Sch. EH* 181,17*: `o{lon a[nqrwpon...ejk th§" noera§" yuch§" kai; swvmato"`.

anzi, specifica che in numero superiore sono quei volumi che non gli sono mai giunti, ed infatti io potrei nominare molti libri che egli non possedette, e per di più provenienti dalla sua regione, come è il caso di Imeneo e di Narciso vescovi di Gerusalemme [154]. Inoltre, Eusebio non ha nominato gli scritti di Panteno né di Clemente Romano, eccetto due sole lettere, omettendo però le numerosissime altre [155]. [20D] Origene ne nomina quattro, ma non so se sono tutte. Un diacono di Roma, di nome Pietro, mi spiegò che tutti gli scritti del divino Dionigi erano conservati nella biblioteca degli autori sacri di Roma [156].

Dionigi compose la maggior parte dei suoi scritti per Timoteo, tre volte beato, discepolo del santo apostolo Paolo e vescovo di Efeso. Timoteo, come è evidente, si trovava in difficoltà a motivo dei maggiori esponenti della filosofia ionica residenti ad Efeso, e chiedeva informazioni a Dionigi, esperto nella filosofia iniziatica, per potersi opporre ad essi [157]. Non c'è nulla di strano, [21 A] dato che anche l'apostolo Paolo, l'amico di Dio, fece ricorso alle espressioni dei Greci, avendole apprese dai suoi compagni esperti di filosofia greca [158]. Tutto ciò conferma l'idea che i trattati siano

[154] Narciso succedette a Dolichiano sulla cattedra episcopale di Gerusalemme in un periodo compreso fra il 180 e il 192. Nel 195 presiedette il sinodo di Palestina; ritiratosi nel deserto a motivo di alcune calunnie, riprese possesso della sede episcopale ormai in età avanzata, per poi morire intorno al 212. Imeneo, vescovo di Gerusalemme, prese parte ai concili di Antiochia del 264 e del 268, durante i quali si esaminò il caso di Paolo di Samosata.

[155] Non stupisce che Eusebio non abbia menzionato le opere di Panteno, il quale, come è noto, non scrisse nulla; le due lettere di Clemente cui Giovanni sta qui alludendo sono forse quelle che Eusebio cita in H. E. 3,38,1-4 (la seconda di esse è oggi considerata spuria). Difficile dire che cosa intenda lo Scolastico con «le numerosissime altre» lettere clementine.

[156] P. Rorem e J. C. Lamoreaux (*John of Scythopolis*..., pp. 59-60; p. 147) suggeriscono il confronto con *Sch. EH* 136,16, e immaginano che Giovanni lasci qui trapelare alcune delle proprie conoscenze dirette sulla Chiesa di Roma. Mi pare tuttavia che tutta la notizia sul diacono romano, a cominciare dal nome dello stesso, sia fortemente sospetta; del resto, prima della metà del sesto secolo, data di composizione degli scoli (cf. Rorem-Lamoreaux, *John of Scythopolis*..., pp. 38-39) le opere di Dionigi erano del tutto sconosciute in Occidente.

[157] Cf. *Sch. DN* 373,1* a 12, ove si dice che a Efeso, sotto Timoteo, fioriva la filosofia ionica, alla quale si sarebbe applicato anche Dionigi per piegarla alla dottrina cristiana.

[158] Cf. *Sch. DN* 393,1* a 10 ss., ove Giovanni sostiene che anche gli uomini dell'età apostolica facevano ricorso ai concetti e alle espressioni della filosofia greca. Paolo, in effetti, inserì nelle proprie opere dei

effettivamente di Dionigi: il fatto, ad esempio, che egli ricordi le espressioni degli uomini che fiorirono al suo tempo e ai quali fanno cenno anche gli *Atti degli apostoli*; rivelano l'autenticità dei trattati le lettere, sommamente utili, di Paolo, amante di Dio, e soprattutto l'assoluta integrità della dottrina.

Per la spiegazione della immensa dottrina di Dionigi c'era bisogno di commenti assai ampi e puntuali; tuttavia, fidando in Dio, ho composto per i seguenti scritti, che mi sono giunti in mano, degli scoli sommari, a seconda dello spazio disponibile nel libro e di quello che mi pareva opportuno.

---

riferimenti alla cultura classica: basta pensare al verso della *Taide* di Menandro citato in 1 Cor. 15,33 o ai *Fenomeni* di Arato (v. 5) citati in At. 17,28, per l'appunto durante il discorso sull'Areopago.

BIBLIOGRAFIA

PSEUDO-DIONIGI.

EDIZIONI

In P.G. 3-4 si ristampa il testo di B. Cordier (Anversa 1634), con traduzione latina e parte degli scoli. Una nuova edizione critica dell'intero *corpus* è stata recentemente stampata per i tipi di W. De Gruyter, Berlin – New York: vol. I (*De divinis nominibus*) ed. B. R. Suchla, 1990 (PTS 33); vol. II (*De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia; Epistulae*) ed. G. Heil e A. M. Ritter, 1991 (PTS 36).

Fra le edizioni parziali si ricordano: *S. Thomae Aquinatis In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, cura et studio fr. Ceslai Pera o.p., cum introductione historica Sac. Petri Caramello et Synthesi doctrinali prof. Caroli Mazzantini, Marietti, Taurini – Romae 1950; *Denys l'Aréopagite, La Hierarchie céleste*. Introd. par R. Roques; ét. et texte critique par G. Heil; trad. et notes par Maurice de Gandillac, SChr. n. 58 bis, Paris 1970^2.

TRADUZIONI

Gandillac, M. de, *Oeuvres complètes du Pseudo – Denys l'Aréopagite*. Traduction, preface et notes par…, Paris 1943.

Lilla, S., *Ps. Dionigi l'Areopagita, Gerarchia celeste, Teologia mistica, Lettere*. Traduzione, introduzione e note a cura di…, Città Nuova, Roma, 1993^2 (CTP 56).

Lilla, S., *Pseudo-Dionigi l'Areopagita, La gerarchia ecclesiastica*. Introduzione, traduzione, note a cura di…, Città Nuova, Roma, 2002 (CTP 166).

Rorem, P., e Lamoreaux, J. C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford 1998.

Scazzoso, P., *Dionigi Areopagita, Tutte le opere*. Traduzione di P. Scazzoso, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini, Rusconi, Milano 1983[2].

Turolla, E., *Dionigi Areopagita, Le opere*. Versione e interpretazione di…Padova 1956.

Turturro, G., *Pseudo – Dionigi Areopagita Dei nomi divini, primo volgarizzamento italiano*, Bari 1953.

STRUMENTI

Aa. Vv. *Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-)*, DS III (1957), coll. 244-429.

Daele, Alb. Von den, *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain 1941.

Chevallier, Ph., *Dionysiaca*. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marcant la valeur des citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps remises en fin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rende d'un usage très facile, I, Paris 1937; II Paris 1950.

STUDI

Aa. Vv., *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies presented to L. G. Westerink at 75*, Buffalo – New York 1988.

Aa. Vv., *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, ed. by R. van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld, Brill, Leiden – New York – Köln 1988.

Aa. Vv., *Storia della teologia. 1. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, a c. di E. Dal Covolo, Bologna 1995.

Aa. Vv., *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque International de Corfou, 6 – 8 octobre 1995, organisé par la Societé Internationale pour l'étude de la Philosophie Mediévale*, ed. L. G. Benakis, Turnhout 1997.

Aa. Vv., *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13 – 16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, cur. A. Ph. Segonds et C. Steel, Louvain – Paris 2000.

Aa. Vv., *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medio Platonismo*, a cura di F. Calabi, Pisa 2002.

Aa. Vv., *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, a c. di M. Barbanti e F. Romano, Catania 2002.

Andia, Y. de, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996.

Andia, Y. de (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident*, Études Augustiniennes, Série Antiquité nr. 151, Paris 1997.

Andia, Y. De, *Symbole et mystère selon Denys l'Aréopagite*, in *Studia Patristica* 37, ed. M. F. Wiles – E. J. Yarnold, Leuven 2001, 421-451.

Armstrong, A. H., *Platonic Eros and Christian Agape*, «The Downside Review» 79 (1961), 105-121.

Balthasar, H. U. von, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. II, *Stili ecclesiastici*, trad. it. Milano 1978.

Bechtle, G., *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Bern – Stuttgart – Wien 1999.

Beierwaltes, W., *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1990^2.

Beierwaltes, W., *Pensare l'Uno*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1992^2.

Bellini, E., *Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita*, Vet. Chr. 17 (1980), 199-216.

Bernard, Ch. A., *Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite*, Greg. 59 (1978), pp. 39-69.

Brons, B., *Gott und die Seienden. Untersuchung zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christliche Tradition bei Dionysius Areopagita*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1976.

Brontesi, A., *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi*, Brescia 1970.

Corsini, E., *La questione areopagitica. Contributi alla cronologia dello Ps. Dionigi*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino» 93 (1958-1959), 128-227.

Corsini, E., *Il trattato 'De divinis nominibus' dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962.

Devreesse, R., *Denys l'Aréopagite et Sevère d'Antioche*, AHDLMA 4 (1929), 159-167.

Dodds, E. R., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, «Classical Quarterly» 22 (1928), 129-141.

Festugière, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, voll. I-IV, Paris 1949-1954.

Gersh, S., *From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978.

Grondijs, L. H., *Sur la terminologie dionysienne*, BAGB 18 (1959), 438-447.

Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, voll. II, Paris 1968.

Hathaway, R. F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, M. Nijhoff, The Hague 1969.

Hausherr, I., *Doutes au sujet du divin Denys*, OCP 2 (1936), 484-490.

Hausherr, I., *Le Pseudo-Denys est-il Pierre l'Iberien?*, OCP 19 (1953), 247-260.

Ivánka, E. von, *Platonismo cristiano. Ricezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, tr. it. Milano 1992.

Jeauneau, É., *Denys l'Aréopagite promoteur du Néoplatonisme en Occident*, in Aa. Vv., *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Turnhout 1997, 1 – 23.

Koch, H., *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, «Philologus» 54 (1895), 438-454.

Koch, H., *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900.

Krämer, H. J., Der *Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967.

Krämer, H. J., EPEKEINA THS OUSIAS, *Zu Platon, Politeia 509 b*, «Arch. Gesch. Philos.» 51 (1969), 1-30.

Lebon, J., *Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sevère d'Antioche*, RHE 26 (1930), 880-915.

Lebon, J., *Encore le Pseudo-Denys et Sevère d'Antioche*, RHE 28 (1932), 296-313.

Lilla, S., *Ricerche sulla tradizione manoscritta del De divinis nominibus dello Pseudo- Dionigi l'Areopagita*, ASNSP n.s. 34 (1965), 296-386.

Lilla, S., *Il testo tachigrafico del De divinis nominibus (Vat. Gr. 1809)*, Città del Vaticano 1970.

Lilla, S., *Alcune corrispondenze tra il 'De divinis nominibus' dello pseudo-Dionigi l'Areopagita e la tradizione platonica e patristica*, in *Studi in memoria di C. Ascheri*, «Differenze» 9 (1970), 149-177.

Lilla, S., *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi*, Aug. 13 (1973), 609-623.

Lilla, S., *The Notion of Infinitude in Ps. Dionysius Areopagita*, JThS n.s. 31 (1980), 93-103.

Lilla, S., *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, Aug. 22 (1982), 533-577.

Lilla, S., *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, «Helikon» 22-27 (1982-1987), 211-279; 28 (1988), 203-279; 29-30 (1989-1990), 97-186; 31-32 (1991-1992), 3-72.

Lilla, S., *Note sulla Gerarchia Celeste dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, Aug. 26 (1986), 519-573.

Lilla, S., *Zur neuen kritischen Ausgabe der Schrift über die göttlichen Namen von Ps. Dionysius Areopagita*, Aug. 31 (1991), 421-458.

Lilla, S., *The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity*, in *Studies on Plato and the platonic Tradition. Essays Presented to J. Whittaker*, ed. M. Joyal, Aldershot 1997, pp. 127-189.

Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953.

Muñiz Rodriguez, V., *Significado de los nombres de Dios en el corpus Dionysiacum*, Salamanca 1975.

Ninci, M., *L'universo e il non essere. Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980.

Nygren, A., *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it., Bologna 1971.

Orbe, A., *Hacia la primera teologia del Verbo, Estudios Valentinianos I,1*, Roma 1958.

Pera, C., *Denys le mystique et la théomachia*, RSPT 25 (1936), 1-75.

Pera, C., *Eucharistia fidelium*, «Salesianum» 3 (1941), 81-117.

Pera, C., *I teologi e la teologia nello sviluppo del pensiero cristiano dal III al IV secolo*, «Angelicum» 19 (1942), 39-95.

Pera, C., *Il metodo di Dionigi nella ricerca della verità*, «Humanitas» 19 (1942), 39-95.

Perczel, I., *Une théologie de la lumière: Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique*, RÉAug. 45 (1999), 79-120.

Perczel, I., *Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology*, in Aa. Vv., *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13 – 16 mai 1998), cur. A. Ph. Segonds et C. Steel, Louvain – Paris 2000, 491-532.

Perczel, I., *"Théologiens" et "magiciens" dans le Corpus Dionysien*, «Adamantius» 7 (2001), 54-75.

Perczel, I., *God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Perì Archôn*, in *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th. International Origen Congress, Pisa 27-31 August 2001*, ed. by L. Perrone, P. Bernardino e D. Marchini, vol. II, Leuven 2003, 1193-1209.

Perria, L., *In margine alla tradizione manoscritta dello Pseudo Dionigi l'Areopagita*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 37 (2000), 43 – 60.

Perrone, L., *Sulla traducibilità dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Appunti in margine alla nuova versione italiana*, «Studi Medievali» 28 (1987), 405-456.

Puech, H. Ch., *La tenebra mistica nello Pseudo-Dionigi Areopagita e nella tradizione patristica*, «Études Carmélitaines» 23,2 (1938), 33-53, ora in *Sulle tracce della gnosi*, tr. it. Adelphi, Milano, 1985, 151-170.

Riedinger, U., *Pseudo-Dionysius Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*, «Byz. Zeit.» 52 (1959), 276-296.

Riedinger, U., *Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften*, ZKG 75 (1964), 146-152.

Riggi, C., *Il creazionismo e il suo simbolo nello Pseudo-Dionigi*, «Salesianum» 29 (1967), 300-325.

Riggi, C., *Il simbolo dionisiano dell'estetica teologica*, «Salesianum» 32 (1970), 47-91.

Rist, J. M., *Mysticism and Trascendence in Later Neoplatonism*, «Hermes» 92 (1964), 213-225.

Rist, J. M., *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, Vig. Chr. 20 (1966), 235-243.

Rist, J. M., *Some Interpretations of Agape and Eros*, in *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*, ed. C. W. Kegley, Carbondale, Illinois, 1970, 156-173.

Rist, J. M., *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, tr. it. Milano 1995.

Ritter, A. M., *Stemmatisierungversuche zum Corpus Dionysiacum-Areopagiticum im Lichte des EDV-Verfahrens*, NAWG, 1980, 96-134.

Roques, R., *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint – Victor*, Paris 1962.

Roques, R., *L'universo dionisiano*, tr. it. Milano 1996.

Saffrey, H. D., *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, in *Studia Patristica IX*, ed. F. L. Cross, Berlin 1966, 98-105.

Saffrey, H. D., *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus*, RSPT 63 (1979), 3-16.

Scazzoso, P., *Considerazioni metodologiche sulla ricerca pseudo-dionisiana a proposito della recente identificazione dello Pseudo-Dionigi con Pietro il Fullone da parte di Utto Riedinger*, «Aevum» 34 (1960), 139-147.

Scazzoso, P., *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano 1967.

Schiavone, M., *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo-Dionigi*, Milano 1963.

Sheldon-Williams, I. P., *The Pseudo-Dionysius and the Holy Hierotheus*, *Studia Patristica* VIII, TU 93, ed. F. L. Cross, Berlin 1966, pp. 108-117.

Sheldon-Williams, I. P., *Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius*, *Studia Patristica XI*, TU 108, ed. F. L. Cross, Berlin 1972, pp. 65-71.

Sicherl, M., *Ein neuplatonischer Hymnus unter der Gedichten Gregors von Nazianz*, in *Gonimos. Neoplatonic and Bizantine Studies presented to L. G. Westerink at 75*, Buffalo 1988, 61-83.

Smolak, K., *Interpretatorische Bemerkungen zur Hymnus* `pro"; qeovn` *des Gregor von Nazianz*, in *Studi Classici in onore di Q. Cataudella*, II, Catania 1972, 425-448.

Spearrit, P., *A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism*, Fribourg 1968.

Stiglmayr, J., *Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, «Hist. Jahrb.» 16 (1895), 253-273; 721-748.

Stiglmayr, J., *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649, IV Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasium an der Stella Maris zu FeldKirch*, Feldkirch 1895, 3-96.

Stiglmayr, J., *Zur Lösung dionysischer Bedenken*, «Byz. Zeit.» 7 (1898), 91-110.

Stiglmayr, *Der sogenannte Dionysius und Severus von Antiochien*, «Scholastik» 2 (1927), 1-27; 161-207.

Stiglmayr, J., *Libératus de Carthage et le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, «Byzantion» 8 (1933), 658-662.

Suchla, B. R., *Die sogennanten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, NAWG, 1980, 33-66.

Suchla, B. R., *Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, NAWG, 1984, 177-188.

Tarán, L., *Speusippus of Athens*, Brill, Leiden 1981.

Turner, D., Majercik R. (edd.), *Gnosticism and Later Platonism*, Atlanta 2000.

Vanneste, J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Tournai 1959.

Vanneste, J., *La théologie mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *Studia Patristica* V, TU 80, ed. F. L. Cross, Berlin 1962, 401-415.

Vanneste, J., *La doctrine des trois voies dans la Théologie Mystique du pseudo-Denys l'Aéopagite*, *Studia Patristica* VIII, TU 93, ed. F. L. Cross, Berlin 1966, 462-467.

Vogel, C. J. De, *Amor quo caelum regitur*, «Vivarium» 1 (1963), 2-34.

Vogel, C. J. De, *Greek Cosmic Love and the Christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel*, Vig. Chr. 35 (1981), 57-81.

Völker, W., *Kontemplation und Ekstase bei Ps. Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958.

Whittaker, J., EPEKEINA NOU KAI OUSIAS, Vig. Chr. 23 (1969), 91-104.

MARSILIO FICINO

Aa. Vv., *Marsile Ficin et les Platonismes à la Renaissance*, cur. P. Magnard, Paris 2001.

Aa. Vv., *Marsile Ficin ou les Mystères Platoniciens. Actes du XLIIe Colloque International d'Études Humanistes. Centre d'Études Supérieures de la Renaissance. Tours, 7 – 10 Juillet 1999*, Paris 2002.

Aa. Vv., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti, stampe e documenti, 17 maggio – 16 giugno 1984*. Catalogo a cura di S. Gentile, S. Niccoli e P. Viti, premessa di E. Garin, Firenze 1984.

Aa. Vv., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cur. G. C. Garfagnini, Firenze 1986.

Aa. Vv., *Supplementum Festivum. Studies in Honor of P. O. Kristeller*, ed. J. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell jr., Binghampton-New York 1987.

Gentile, S. (cur.), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, s. l. [ma Milano] 1997.

Gentile, S., *Giano Lascaris, Germain de Ganay et la 'Prisca Theologia' in Francia*, «Rinascimento» 26 (1986), 51-76.

Kristeller, P. O., *Supplementum Ficinianum*, tt. I – II, Firenze 1937.

Kristeller, P. O., *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Firenze 1987.

Luscombe, *Denis the Pseudo-Areopagite in the Writings of Nicolaus of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola*, in Aa. Vv., *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Turnhout 1997, 93 – 107.

Tambrun-Krasker, B., *Ficin, Pléthon et les mages disciples de Zoroastre*, in Aa. Vv., *Marsile Ficin et les Platonismes à la Renaissance*, Paris 2001, 169-180.

Toussaint, S., *L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étalpes. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin*, «Bruniana et Campanelliana» 5/2 (1999), 381-414.

Vasoli, C., *L'Un-Bien dans le commentaire de Ficin à la Mystica Theologia du Pseudo-Denys,* Aa. Vv., *Marsile Ficin et les Platonismes à la Renaissance*, Paris 2001, 181-193.

COSPETTO DELLE EDIZIONI UTILIZZATE

Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, ed. M. Marcovich, Berlin – New York 1990.

Athenagorae qui fertur *De resurrectione mortuorum*, ed. M. Marcovich, Leiden – Boston – Köln, 2000.

Aurelii Augustini, S., *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, CChr. Lat. 32, Turnholti 1962.

Aurelii Augustini, *De Trinitate libri XV*, edd. W. J. Mountain et Fr. Glorie, CChr.Lat. 50 – 50 A, Turnholti 1968.

Aurelii Augustini *De haeresibus ad Quodvultdeum*, ed. R. Vander Plaetse – C. Beukers, CChr. Lat. 46, Turnholti 1969.

Averrois, *In Aristotelis de anima*, ed. F. S. Crawford, Cambridge Massachussets, 1953.

Averrois, *In Metaphysicorum libros XIII*, Venetiis 1562.

Ficin, M., *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par R. Marcel, Paris 1956.

Ficin, M., *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte établi et traduit par R. Marcel, tt. I-III, Paris 1964-1970.

Georgii Gemisti Plethonis, *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, ed. E. V. Maltese, Leipzig 1988.

Marsilii Ficini […] *Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodiere omnia*, Basileae, ex officina Henricpetri, 1576 (rist. anast. con una lettera di P. O. Kristeller e una premessa di M. Sancipriano, Torino 1962).

Marsilio Ficino*, Lettere, t. I (Epistolarum Familiarium liber I)*, ed. S. Gentile, Firenze 1990.

Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens, texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1971.

Origenis *Contra Celsum libri VIII*, ed. M. Marcovich, Leiden – Boston – Köln, 2001.

Platonis *Opera*, ed. I. Burnet, tt. I-V, Oxford 1901-1906.

Plotini *Opera*, ed. P. Henry et H. R. Schwyzer, tt. I-III, Oxford 1964-1982.

Procli Diadochi *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, Lipsiae 1903.

Procli Diadochi *Tria Opuscula (De providentia, Libertate, Malo)*, ed. H. Boese, Berolini 1960.

Procli Philosophi Platonici, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin, Paris 1864, Hildesheim 1961.

Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963[2].

Proclus, *Théologie Platonicienne*, Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, livre I, Paris 1968; livre II, Paris 1974; livre III, Paris 1978; livre IV, Paris 1981; livre V, Paris 1987; livre VI, Paris 1997.

Proclo Licio Diadoco, *I manuali. Elementi di Fisica, Elementi di Teologia, I testi magico-teurgici*. Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*. Traduzione, prefazioni, note e indici di C. Faraggiana di Sarzana. Saggio introduttivo di G. Reale, Milano 1985.

Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, t. I, Paris 1985; t. II, Paris 1986.

Proclus, *Hymnes et prières*, trad. di H. D. Saffrey, Paris 1994.

Proclus' *Hymnes*. Essays, Translation, Commentary by R. M. Van der Berg, Brill, Leiden 2001.

INDICE

I. PARTE PRIMA. STUDI SUL TRATTATO DE DIVINIS NOMINIBUS
DELLO PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA.

1. Teologia negativa e teologia positiva. Elementi tradizionali
nel pensiero dionisiano……..., pp. 3 - 28

2. Unione e distinzione. Teologia trinitaria o henologia
procliana?....., pp. 29 – 52.

3. L'amore divino……..., pp. 53 – 75.

4. Un inno dello ps. Dionigi Areopagita? Alcune osservazioni sul carme I, 1, 29
attribuito a Gregorio di Nazianzo……..., pp. 76 – 93.

5. Giovanni di Scitopoli interprete del *Corpus Dionysiacum*……, pp. 94 – 146.

II. PARTE SECONDA
Dionysii Areopagitae De divinis nominibus interprete Marsilio Ficino liber.

1. I testimoni latini. Descrizione e posizione……, pp. 147 – 158.

2. Il testo latino di riferimento: Vat. Borg. gr. 22……..., pp. 159 – 169.

3. Dionysii Areopagitae *De divinis nominibus*
interprete Marsilio Ficino liber……....., pp. 170 – 393.

4. Bibliografia……., pp. 394 – 404.

Indice delle tavole……..., p. 405.

PARTE SECONDA.

DIONYSII AREOPAGITAE *DE DIVINIS NOMINIBUS* INTERPRETE MARSILIO FICINO LIBER.

I TESTIMONI LATINI.

DESCRIZIONE E POSIZIONE.

I. DESCRIZIONE DEI TESTIMONI.

1. I testimoni portatori di tradizione.

I Dionysius Areopagita, *De mystica theologia, De divinis nominibus*, interprete Marsilio Ficino; *inc*. «Marsilius Ficinus Florentinus reverendo in Christo patri domino Ioanni Medici Cardinali suppliciter se commendat»; *expl*. «Impressum Florentiae per Laurentium Francisci Venetum». Firenze, Lorenzo d'Alopa, dopo 2 dicembre 1496; cm. 20, 5 × 14; 4°, gotica, ff. 148; le copie esaminate presentano l'assenza della lettera capitale, che evidentemente avebbe dovuto essere eseguita in un secondo momento (unica stampata a f. 75 v); le lettere guida sono per lo più assenti (eseguite a ff. 1 r, 16 v, 113 r – 148 v), il che spiega la presenza nelle successive edizioni a stampa, tutte dipendenti dall'incunabolo, di frequenti errori nella lettera iniziale, supplita congetturalmente, talvolta in maniera erronea.

Ho potuto verificare personalmente la corrispondenza (esatta) delle copie conservate sotto la segnatura: Firenze, BNCF Incun. Magl. K. 5. 16; Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana, cod. 34; Biblioteca Apostolica Vaticana, Incun. Ross. 1875; St. Barb. BBB. I. 39.

Bibliografia: IGI n. 3479; GW nr. 8410; P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum* I, Firenze 1937, p. LXVIII; Aa. Vv., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di*

manoscritti, stampe e documenti, 17 maggio – 16 giugno 1984. Catalogo a cura di S. Gentile, S. Niccoli e P. Viti, premessa di E. Garin, Firenze 1984, nr. 121, p. 157 [S. Gentile]; P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his Work after Five Hundred Years*, Firenze 1987 p. 119; S. Gentile (cur.), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, s. l. 1997 nr. 110 [A. Daneloni] p. 384; W. J. Sheehan, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Incunabula*, t. II, Città del Vaticano, 1997, D – 111.

P Paris. Lat. 2613, fine XV sec., ff. II + 171 [271 per errore della numerazione moderna] + II'; prima e ultima carta di guardia incollate rispettivamente sul primo e sull'ultimo piatto della coperta; cartaceo; cm. 29 × 21; 17 quinioni regolari con numerazione araba a fine di ogni fascicolo e richiamo regolare; numerazione manuale moderna sul margine superiore destro; specchio di scrittura rigato a inchiostro diluito, una sola colonna di 25 ll., cm. 18, 7 × 12, 3; letterina iniziale azzurra e decorazione a penna a f. 1 r; titoli in rosso e altre iniziali in azzurro; bianchi i ff. 167 r – 169 v; scrittura bastarda all'antica vergata da una sola mano fiorentina.

Il ms. contiene: ff. 1 r – 17 v: Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* interprete Marsilio Ficino; ff. 18 r – 166 v: ps. Dionigi, *De divinis nominibus*, sempre nella traduzione ficiniana; a f. 270 r: ricetta in francese; ff. 270 v e 271 r: schemi tratti dalle opere dionisiane.

Il codice come ha ben mostrato S. Gentile fu spedito, ancor prima della stampa dell'incunabolo, da Firenze a Germain de Ganay, interessato alla lettura delle opere dionisiane nella nuova 'edizione' tradotta e commentata da Marsilio.

Bibliografia: P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, Firenze 1937 p. XXXVII (P 2) ; Bibliothèque Nationale, *Catalogue général des manuscrits latins*, t. II (1439-2692), publié sous la direction de Ph. Lauer, Paris 1940 p. 547; P. O. Kristeller, *Iter Italicum* III, London-Leiden 1983 p. 216; S. Gentile, *Giano Lascaris, Germain de Ganay et la 'Prisca Theologia' in Francia*, «Rinascimento» 26 (1986), pp. 51-76; P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his Work*…, p. 98; Aa. Vv., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Firenze 1984 p. 157.

2. I testimoni secondari.

Arg. *Praeclarum opusculum Dionysii Areopagite de mystica theologia et de divinis nominibus Marsilio Ficino interprete impressioneque nova luculentum*; a p. LXVII r si legge l'explicit da cui si ricava la datazione: «Impressum Argentine anno Domini MV^{c}II [1502]. Finitum in die sanctorum martyrum Viti et Modesti»; ristampa anastatica, Frankfurt 1970. Quest'edizione riproduce l'incunabolo di Lorenzo d'Alopa, ma in più punti ne corregge gli errori, ed è difficile dire se per l'intervento di un editore sagacissimo o se grazie al ricorso ad una fonte affine al Paris. Lat. 2613. Quest'edizione riproduce l'Areopagita ficininano subito di seguito alla versione di Traversari pubblicata da Lefèvre d'Étalpes (Argentinae, in die Vitalis martyris MV^{c}II, ff. I – CXVII) e seguito dalla versione dell'Eriugena e i commenti di vari autori (Argentine, VIII Kal. februa. Anno salutis nostre millesimo quingentesimo terno, ff. I – CCCXXIX) [1].

Ba^{1} Marsilii Ficini Florentini insignis philosophi platonici, medici atque theologi clarissimi *Opera et quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodiere omnia*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1561.

Questa edizione, per quanto concerne la traduzione e il commento a Dionigi Areopagita, dipende interamente e con ogni probabilità senza intermediari dall'incunabolo di Lorenzo d'Alopa (**I**), di cui riproduce tutti gli errori, aggiungendone anche numerosi propri.

Ba^{2} Marsilii Ficini […] *Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodiere omnia*, Basileae, ex officina Henricpetrina 1576 (ristampa anastatica con una lettera di P. O. Kristeller e una premessa di M. Sancipriano, Torino 1962).

Quest'edizione riproduce fedelmente la precedente, ma, essendo stata prodotta a distanza di così molti anni i caratteri furono riposizionati, sì che **Ba^{2}** riprende i già numerosi refusi della precedente e ne aggiunge di propri, estremamente numerosi; il

[1] Cf. P. O. Kristeller, *Supplementum*…, I pp. LXVIII – LXIX; S. Toussaint, *L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étalpes. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin*, «Bruniana et Campanelliana» 5/ 2 (1999), p. 385 n. 10.

testo tanto della traduzione che del commento sono così sfigurati dagli errori da risultare pressoché incomprensibili.

II. POSIZIONE DEI TESTIMONI PORTATORI DI TRADIZIONE.

1. I rapporti reciproci di **I** *e* **P.**

In una lettera a Bernardo Dovizi, databile all'autunno 1490, Ficino si rivolge all'amanuense di Lorenzo de' Medici spiegando il motivo del proprio ritiro:

> Recepi me nuper in secessum Montis Vecchii ne frequentes amicorum salutationes praesens hoc meum cui totus nunc incumbo Dionysiacum opus interpellarent. At vero – quod longe molestius est – non interpellant quidem me amici mei, quos iam desidero, sed interturbant quotidie exactores improbi et vexant, ut verius dixerim, extortores, post decimas illas mox studii pisani nomine, Florentinum hominem certe studiosissimum a divino circa Dionysium studio separantes [2].

Subito di seguito al prodigioso impegno profuso nella versione e nell'interpretazione delle opere plotiniane [3], Marsilio concentrò le proprie energie sugli scritti di un altro autore platonico, questa volta cristiano, e cioè Dionigi Areopagita. L'affinità delle opere e la densità del contenuto filosofico devono aver suggerito a Ficino la necessità di allestire una traduzione commentata analoga a quelle già preparate per Platone e

[2] Cf. Op. p. 913, 1. La cronologia degli studi ficiniani su Dionigi Areopagita è ben conosciuta: cf. P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum* I, pp. CXV – CXVI; R. Marcel, *Marsile Ficin (1433 – 1499)*, Paris 1958, pp. 517 – 521; Aa. Vv., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Firenze 1984, p. 157; S. Gentile, *Giano Lascaris*…, pp. 73 ss.; S. Gentile (cur.), *Umanesimo e Padri*…, p. 384.

[3] Cf. A. M. Wolters, The First Draft of Ficino's Translation of Plotinus, in Aa. Vv., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, *Studi e documenti*, I, p. 306: «This is an unrivalled feat in the history of Plotinus scholarship»

Plotino. Nella primavera del 1491, grazie anche all'estrema brevità dell'opera, Marsilio aveva ultimato la versione e il commento al *De mystica theologia* [4]:

> Quod autem rogas, quid in praesentia moliar, Dionysii Areopagitae scripta relego, haec aggressus aestate superiore. Cum primum commentariis <in> Plotinum finem imposuissem, Dionysius mihi solus supererat declarandus, Platonicorum proculdubio summus. Hunc igitur eodem ordine quo Platonem atque Plotinum et transferre et summatim interpretari conamur, Platonica videlicet ratione. Librum eius *De mystica theologia* iam absolvimus. Nomina nunc divina prosequamur.

La stesura della traduzione e del commento a De di divinis nominibus, resa probabilmente più faticosa dal fatto che in quei mesi Ficino stava lavorando anche alla revisione delle stampe di Plotino [5], dovette assorbire molte delle energie dell'ormai non più giovane Marsilio. In una lettera a Martino Uranio del 20 luglio 1491, egli lamenta una certa stanchezza, accresciuta dal caldo estivo e dall'assiduo lavoro:

> Valeo equidem bene, quantum habitudo, aestas, assidua litterarum studia ferunt. Prosequor, ut iam pridem scripsi, divina Dionysii nomina. Recognosco Plotinum intera dum exprimitur a librariis; quatuor posthac aut ad summum quinque mensibus, ut arbitror, erit expressus [6].

Ancora nel settembre 1491, sempre a Martino Uranio, Ficino lamentò un certo ritardo nella stesura dei commentari dionisiani:

> Mitto ad te reliquum commentarii nostri in Philebum, quinterniones quatuor. Plotini librorum impressio proximo huic Martio erit, ut arbitror, absoluta, magnifico Medicis Laurentii sumptu formaque regia. Constituit mox quoque Platonis nostri libros eadem

[4] Lettera a Pierleone Platonico, Op. p. 920, 3. L'integrazione <in> è suggerita da Kristeller, *Supplementum*…, I, p. CXV. Si noti come le affermazioni della lettera preannuncino l'esposizione programmatica del prologo della traduzione: Dionigi è *Platonicorum proculdubio summus*; il commento cercherà di procedere brevemente (*summatim*) ponendo in risalto, in particolar modo, il contenuto platonico delle opere dionisiane.

[5] Cf. Marcel, *Marsile*…, p. 521.

[6] Op. p. 928, 2.

> exprimi dignitate. Ego vero curabo pro viribus ut emendatior sit expressione secunda quam prima… Dionysii libri iamdiu nobis incepti propter occupatione, eiusmodi aliquanto tardius absolventur [7].

Il lavoro di traduzione e di commento di Dionigi, in effetti, occupò Marsilio per ancora quasi un anno, se è vero che solo nel proemio del *De sole*, composto nell'autunno 1492, Ficino potrà affermare, rivolto a Piero de' Medici, di tenere fra le mani la versione di Dionigi [8].

Nel frattempo, Germain de Ganay, il consigliere regio e decano di Beauvais protagonista della cultura parigina dell'ultimo scorcio del Quattrocento, di cui S. Gentile ha posto giustamente in luce gli interessi teologici ma anche occultistici e magici [9], si interessava al nuovo lavoro di Ficino su Dionigi Areopagita. L'interesse per questo autore sarà stato stimolato in de Ganay dalle sue simpatie per il Platonismo e per la «prisca theologia», che gli fruttarono, fra l'altro, la dedica del *De resurrectione* dello ps. Atenagora da parte di Ficino e del *De magia naturali* ad opera di Lefèvre d'Étalpes; ma a queste ragioni di affinità contenutistica si dovrà aggiungere anche la venerazione del canonico di Nôtre Dame per l'Areopagita, ancora considerato come il discepolo prediletto di Paolo e come il vescovo di Atene che aveva presieduto anche alla Chiesa parigina onorandola con l'effusione del proprio sangue.

Rispondendo ad una richiesta di Germain de Ganay, Ficino gli aveva scritto: «mittam ad te primo quidem Dionysii Platonicorumque multorum libros quos iam diu petisti»[10]. L'invio del volume dovette subire ritardo per un qualche motivo, tanto che, in una seconda lettera scritta al de Ganay, Ficino ribadì la propria volontà di mettergli a disposizione i propri lavori sugli autori platonici:

> Ego vero plurimi facio probari amarique abs te, laude prae ceteris et amore dignissimo; quam igitur tibi gratum sit nostra visere tam nobis optabile tibi prorsus

[7] Lettera a Martino Uranio del 23 novembre 1491. Op. p. 929, 3. Nel testo, seguo le correzioni di Kristeller (*Supplementum* I, p. CXV): *secunda* in luogo di *secundo* e *nobis* in luogo di *vobis*.

[8] *De Sole*, Op. p. 965: «Praesertim quia Dionysius noster Areopagita, Platonicorum primus, cuius interpretationem in manibus habeo, similem Solis ad Deum comparationem libenter amplectitur».

[9] S. Gentile, *Giano Lascaris*…, pp. 64 ss.

[10] Op. p. 957, 2. Cf. S. Gentile, *Giano Lascaris*…, p. 74.

> gratificari. Videbis, ut spero, mox nonnullos hinc ad te Platonicos venientes; vidisses et Areopagitam simul, Platonicorum culmen, si nunc eo habitu qui et ipsum et te decebet accedere potuisset: exscriptoris et librarii neglegentia impedivit accessum. Paucos, ut spero, post dies veniet cum epistolis. Exscriptum iam tibi est commentarium in *Parmenidem*, quotidie rescribitur in *Timaeum* [11].

Si può presumere che di lì a poco, probabilmente prima della fine del 1494, il manoscritto sia alla fine giunto a Parigi; sappiamo altresì, grazie alle ricerche di S. Gentile, che il manoscritto inviato in Francia da Firenze è da identificarsi col Paris. Lat. 2613 (**P**).

Dato l'allontanamento di **P** da Firenze prima della stampa dell'incunabolo (**I**), si può preventivamente escludere la derivazione di **I** da **P** per l'ovvio motivo della loro distanza geografica. Inoltre, ad assicurarci del fatto che **I** non dipende da **P** neppure per il tramite di un'ipotetica copia di **P** rimasta presso Ficino, sta il fatto che in **P** troviamo errori dai quali **I** è esente (si riportano solo i casi più significativi):

1, 6, 4 apprehendere *om.* **P**; 1, 12, 9 Iuppiter: supra **P**; 1, 23, 2 cogitatione (gr. dianoiva"): cognitione **P**; 2, 9, 2 varietatem (gr. to; me;n poivkilion): veritatem **P**; 2, 26, 3 iam vivente: uniente **P**; 4, 3, 7 lumen: *om.* **P**; 4, 4, 5 donorum (gr. dwvrwn): bonorum **P**; 4, 16, 6 ab initio distinxisse *om.* **P**; 4, 39, 5 more (gr. oijkeivw" eJautoi§"): amore **P**; 4, 58, 3 iniustitia contra iustitiam: iustitia contra iniustitiam **P**; 4, 61, 3 malum est *om.* **P**; 4, 65, 5 ad id quod videtur *om.* **P**; 4, 90, 3 in *Charmide*: in cardine **P**; 4, 121, 2 propriorum (gr. tw§n oijkeivwn ajgaqw§n): principiorum **P**; 5, 25, 2 suscipientiumque: suspicientiumque **P**; 6, 4, 2 vergentem (gr. ajrjrJeph§): urgentem **P**; 7, 14, 2 et in ipso (gr. ejn aujtw/§): *om.* **P**; 8, 22, 3 portio muneris: portio numeris **P**; 9, 8, 6 dignis (qeoprepevsi): signis **P**; 10, 1, 3 perque suum *bis scripsit* **P**; 11, 14, 3 ac per se et in se ipso patri quoque conciliat *om.* **P**; 12, 2, 2 nomina:omnia **P**; 13, 13, 4 defecimus (gr. ajpopeplanhvmeqa): deficimus **P**.

[11] Op. p. 960, 2, datata 16 ottobre 1494. Cf. anche S. Gentile, *Giano Lascaris*…, p. 74.

A conferma dell'ipotesi di S. Gentile, secondo cui **P** sarebbe stato inviato a Parigi prima della stampa dell'incunabolo, possiamo addurre le prove che dimostrano l'indipendenza di **P** da **I**: in effetti, dopo la realizzazione dell'edizione a stampa, sarebbe stato molto più comodo spedire in Francia una copia dell'incunabolo anziché un codice manoscritto, e, d'altro canto, se **P** fosse solo una trascrizione di **I** ne riporterebbe i guasti testuali; ma **I** presenta errori da cui **P** è esente (elenchiamo solo gli esempi più illuminanti):

1, 5, 3 nominisque vacatio (gr. `ajnwnumiva`): nominisque vocatio **I**; 1, 10, 3 ex sedulo: ex seculo **I**; 1, 16, 16 unitatem: vivitatem **I**; 1, 20, 8 circa visum: circa iustum **I**; 1, 25, 2 increpasse (gr. `ejpiplh§xai`): more passe **I**; 2, 1, 5 perfectior est: perfectionem **I**; 2, 8, 3 coniuncta: cuncta **I**; 2, 18, 2 naturam dico: naturam duo **I**; 3, 6, 5 rudium: radium **I**; 3, 10, 3 debilitatis (gr. `ajsqeneiva"`): delibatis **I**; 4, 15, 6 integrum: vite gravi **I**; 4, 27, 13 per proportionem: per portionem **I**; 4, 27, 10 multiplicitate: multiplicate **I**; 4, 48, 6 magorum: magnorum **I**; 4, 61, 3 effectivum (gr. `poihtikovn`): effectuum **I**; 4, 75, 2 incoinquinatum (gr. `ajlwvbhton`): in quo inquinatum **I**; 4, 101, 2 implet malignitate (gr. `kakiva" ajnapivmplhsi`): implet magnitudine **I**; 4, 101, 2 undenam (gr. `povqen`): unde naturam **I**; 5, 7, 2 calere: calore **I**; 5, 30, 4 complectitur (gr. `perievcei`): compellitur **I**; 6, 3, 3 cognatione: cognitione **I**; 7, 4, 2 cum sensibus alitur (gr. `suntrovfw/ tw§n aijsqhvsewn`): aliter **I**; 7, 7, 3 sed etiam: videlicet **I**; 7, 7, 3 miseris: miscens **I**; 8, 8, 4 permanentque: permanentemque **I**; 9, 3, 3 ad puncta linee: punctaline **I**; 10, 3, 3 Deum: deinde **I**; 10, 4, 3 insenescibilem: insensibilem **I**; 10, 6, 2 ingenita (`ajgevnhta`): incognita **I**; 11, 7, 5 consequuntur: conservantur **I**; 11, 15, 8 sententiam: sentiam **I**; 11, 17, 2 invenisse: mutius se **I**; 11, 18, 4 essentia naturaque: essentiarum nanque **I**; 12, 5, 1 rex: rerum **I**; 13, 3, 5 Deo: discendo **I**; 13, 6, 3 qua: aqua **I**.

L'incunabolo **I** e il cod. **P** si presentano quindi come due portatori di tradizione indipendenti l'uno dall'altro; ma come spiegare il loro rapporto?

2. Ci fu un 'archetipo'?

Si pone quindi il problema di determinare se i due testimoni risalgano ad una fonte comune già inficiata da errori di trascrizione: è, questo, un compito particolarmente rischioso, data la difficoltà del dettato ficiniano e la complessità del contenuto. In alcuni casi, tuttavia, il confronto col testo greco offerto dal codice Vy utilizzato da Ficino aiuta ad individuare nella traduzione alcune imprecisioni che difficilmente potranno essere state commesse dallo stesso Marsilio:

1. *In Dion. Areop. DN* 1, 23, 3 (DN 1, 5 p. 117, 15): tw/§ ei\nai tauvthn hJ tw§n o{lwn paragwgh; kai; uJpovstasi": il testo di **IP** è il seguente: «eo ipso quod est ipsa universa producta sunt atque subsistunt». Il v. *est* di **IP** tuttavia, oltre a non corrispondere al senso del testo greco, rende il periodo latino asintattico, e va con ogni probabilità corretto in *ex*.
2. *In Dion. Areop. DN* 2, 25, 3 (DN 2, 8 pp. 132, 19 – 133, 1): kai; to; pu§r qermai§non kai; kai§on ouj levgetai kaivesqai kai; qermaivnesqai. Il testo di **IP** è: «Atque et in his cum calefaciat utraque, neque uri tamen neque calefieri dici solet»: ma *in his* è evidentemente inaccettabile, e il parallelo col testo greco suggerisce la palmare correzione *ignis*.
3. *In Dion. Areop. DN* 3, 6, 2 (DN 3, 2 p. 139, 16 ss.): tou§ kleinou§ kaqhgemovno" hJmw§n JIeroqevou ta;" *Qeologika;" stoiceiwvsei"* uJperfuw§" sunagagovnto" hJmei§" wJ" oujc iJkanw§n ejkeivnwn a[lla" te kai; th;n parou§san qeologivan sunegrayavmeqa. La traduzione di Ficino, in questo punto, è piuttosto libera; eccone il testo che si legge in **IP** «cum enim inclitus praeceptor noster Hierotheus *Theologica elementa* mirabiliter profecto collegerit, mirabiliter forte aliquis cur nos, quasi minus illa sufficiant, et alibi et hic theologica conscripserimus». Ma il secondo *mirabiliter*, nonostante l'assenza nel gr. di un verbo che indichi meraviglia, è indifendibile e va evidentemente corretto in *mirabitur* per rendere sintattico il periodo.
4. *In Dion. Areop. DN* 4, 43, 3 (DN 159, 6 – 8): wJ" ajlhqh;" ejrasth;" kai; ejxesthkwv", wJ" aujtov" fhsi, tw/§ qew/§ kai; ouj th;n eJautou§ zw§n, ajlla; th;n tou§ ejrastou§

zwh;n wJ" sfovdra ajgaphthvn. Il testo di **IP** è: «tanquam velut amator atque in Deo, ut inquit, extra se positus vivensque iam vitam non suam sed amatoriam, tanquam prorsus amabilem»: *velut amator*, oltre a non corrispondere al testo greco, è perfettamente asintattico, e va corretto in *verus amator*.

5. *In Dion. Areop. DN* 4, 59, 5 (DN 4, 19 p. 164, 15): ou[te ga;r to; h|tton qermo;n h] yucro;n tw/§ pleivoni ejnantivon. Il testo di **IP** è: «nec minus calidum aut frigidum minus calido frigidove repugnat»: il secondo *minus* non corrisponde al testo greco e non dà alcun senso, sì che andrà corretto in *maiori* o in *maius* per farlo corrispondere al greco e per ricostituire il senso del paragone filosofico.
6. *In Dion. Areop. DN* 4, 63, 4 (DN 4, 20 p. 166, 2): h\n a]n ta; qeiovtata kai; presbuvtata th;n tw§n ejscavtwn e[conta tavxin. Il testo fornito da **IP** è inficiato da una evidente diplografia: «divinissimaque divinissima queque et antiquissima infimorum ordinem obtinerent»: *divinissimaque* andrà perciò espunto.
7. *In Dion. Areop. DN* 7, 22, 4 (DN 7, 4 p. 199, 21 – 200, 2): pasw§n aujth;n ei\nai kai; aJploustevran kai; qeiotevran, ma§llon de; to; aujth;n ei\nai th;n movnhn ajlhqh§ kai; mivan kai; aJplh§n qeognwsivan. Il testo di **IP** è: «hanc videlicet esse omnium scientiarum simplicissimam atque divinissimam, immo hanc esse solam veram unicamque hanc simplicem divinorum cognitionem». Il terzo *hanc*, tuttavia, non traduce il testo greco (kai; mivan kai; aJplh§n) ed andrà con ogni probabilità corretto in *ac*, facilmente corrottosi per la presenza, poco sopra, dell'anafora di *hanc*.
8. *In Dion. Areop. DN* 10, 8, 2 (DN 10, 3 p. 216, 18 ss.): aijwvnia me;n kai; e[gcrona kata; tou;" sunegnwsmevnou" aujtoi§" prosupakouvein trovpou". Il testo di **IP**, che a prima vista potrebbe sembrare soddisfacente, è a mio avviso inficiato da un errore di trascrizione: «eterna et temporalia iuxta cognatos suosque modos debemus accipere»: *cognatos* non corrisponde affatto a sunegnwsmevnou" e andrà probabilmente corretto in *cognitos*.

9. *In Dion. Areop. DN* 11, 14, 3 (DN 11, 5 p. 221, 5 – 6): tiv a[n ti" ei[poi peri; th§" kata; Cristo;n eijrhnocuvtou filanqrwpiva" kaqV h}n ouj mh; mavqwmen e[ti polemei§n. Il testo di **IP** è: «quid autem de Christi clementia pacem profundente dicemus, per quam dicimus non ultra pugnare»: *dicimus*, oltre a non tradurre il gr. mavqwmen, non dà senso, e andrà corretto in *discimus*.

A questi casi, che mi sembrano palmari, si può aggiungere un altro punto in cui la correzione, anche se non inevitabile, pare raccomandabile, e in cui il testo ha comunque subito un qualche guasto:

10. *In Dion. Areop. DN* 1, 16, 9: «qui [scil. intellectus] lumen intelligibile ita temperatum tam facile cernit quam oculi lumen quodlibet in corporibus videt quodammodo solidis [Solis P] alioquin minime discernendum»: il verbo singolare *videt* non concorda con oculi che pare da intendere come nom. pl., e sorge il sospetto che vada coretto in *vident*.

Nei punti sopra elencati, dunque, i testimoni sono accomunati da errori evidenti, che guastano la struttura sintattica del periodo, alterano il senso che ci aspetteremmo di trovare leggendo l'originale greco, e che per di più sono fonicamente o graficamente simili al termine che ci attenderemmo come corretto.

Questi errori che accomunano **IP** non possono essere a mio avviso che stati ereditati dal loro modello comune, che chiameremo w. L'albero genealogico dei testimoni sarà dunque riassunto in uno stemma bifido:

w

I P

IL TESTO GRECO DI RIFERIMENTO: VAT. BORG. GR. 22.

A P. Franchi de' Cavalieri spetta il merito di avere individuato per primo la nota di possesso che ci assicura dell'origine del codice, proveniente dalla biblioteca di Marsilio (cf. *Codices graeci…* pp. 137 ss.); P. O. Kristeller, dal canto suo, ebbe modo di segnalare nel suo catalogo di codici ficiniani il nostro manoscritto come probabile fonte della traduzione e del commento all'Areopagita (cf. *Marsilio Ficino…*, p. 141).

Ma che il nostro testimone sia effettivamente quello che Marsilio tenne sotto gli occhi per la stesura della sua traduzione non è stato ancora dimostrato con argomenti cogenti, e questi non possono venire che da una minuziosa collazione e dal confronto con la traduzione latina; nel capitolo presente cercheremo quindi di dimostrare che le particolarità del testo ibrido rappresentato da Vy trovano una esatta corrispondenza nella versione ficiniana. Cominciamo adesso con la descrizione del manufatto.

Vy Vat. Borg. Gr. 22. Fine sec. XV, ff. III + 168 + III'; membranacei i ff. 1 – 155, cartacei i ff. 156 – 167, cm. 16, 5 × 11, 0, cartacee le carte di guardia all'inizio e alla fine del codice. Numerazione manuale moderna nel margine superiore destro dei ff.; la scrittura è disposta su una sola colonna di 18 righe, vergate da Giovanni Scutariota. Vari la rigatura e lo specchio di scrittura: nei ff. 1, 2, 155 e 168 rigatura a inchiostro diluito, di circa 25 righe (non sempre riempite) e specchio di scrittura di cm. 13, 5 × 9; nelle restanti parti del ms. non è evidentemente visibile alcuna rigatura; per i ff. 3 – 154 specchio di scrittura di cm. 10, 5 × 6, 5; per i ff. 156 – 167 cm. 13, 5 × 8, 5. Il codice è costituito da: 2 fogli (1 – 2), 14 quinioni segnati con lettere greche (aV äidV) nell'angolo inferiore esterno della prima carta di ciascun fascicolo (ff. 3 – 142), un senione (ff. 143 – 154), e due fogli (ff. 155; 168) fra i quali è stato inserito un senione cartaceo; al termine dei primi tre quinioni soltanto parola di richiamo vergata in orizzontale con inchiostro nero. Titoli di capitoli e lettere incipitali rubricati; i

riferimenti alle fonti del testo sono inseriti dalla seconda mano (scil. Ficino, cf. *infra*), a margine, con inchiostro rosso; bianchi i ff. I – III r, 1 r, 168 v e I' r – III' v; ai ff. 1 v e 168 r si scorge il timbro di possesso della Congregazione de Propaganda fide. Nella parte cartacea (ff. 156 – 167) si trovano le filigrane: torre merlata (del tipo Briquet 15865: Prato 1427; cf. ff. 159 e 164); scala a quattro gradini (del tipo Briquet nr. 5910: Firenze 1473 – 1474; cf. ff. 160 e 163). Nel margine superiore del f. 168 si legge la nota di possesso «Marsilii Ficini», dalla quale deriva la nota, assai più recente (sec. XVIII – XIX) del f. III v: «Hunc codicem ad Marsilium Ficinum spectasse ex epigrammate ipsius Ficini nomine insignito, quod in fine codicis habetur, inferri potest». La nota di possesso Marsilio fornisce un'indicazione sufficiente per identificare in Ficino la seconda mano che, accanto alle righe vergate dallo Scutariota, ha aggiunto le note marginali e colmato le lacune del testo.

Il ms. contiene: f. 1 v: Gregorio Nazianzeno, *hymnus ad deum* (Se; de; to;n a[fqiton monavrchn, PG 37, 508 ss.); f. 2: *hymnus vespertinus* (se; kai; nu§n eujlogou§men; PG 37, 511 – 514); f. 2 v; f. 155 r: *actio gratiarum* (Soi; cavri", PG 37, 515 – 517); la trascrizione di questi inni è opera di Ficino. Al f. 3, per mano dello Scutariota, in rosso, il pivnax dei capitoli di DN e l'epigramma eij" novon aijglhevnta (PG 3, 116); a questi (f. 4 r – v) la mano di Ficino ha aggiunto altri sei epigrammi: so;n novon; ajggelikh§" sofivh"; oujranivwn qiavswn; suvmbola qespesivwn; oujranou§ ajsteroevnto"; kai; novon aijglhevnta (PG 36, 116 – 117; *Anth. Pal*. 1, 88). Al f. 5 r comincia il testo di DN, per mano dello Scutariota, ma integrato da Marsilio, mediante il ricorso ad altri testimoni, con note apposte nei margini esterno o superiore, introdotte spesso dal caratteristico segno di richiamo ( ) o da tre puntini disposti in modo da formare un triangolo. Oltre alle note testuali, in nero, il Ficino ha apposto a caratteri latini e con inchiostro rosso (distinguibile da quello dello Scutariota perché di tono più violaceo) i riferimenti alle fonti del testo dionisiano. Sempre Ficino, col medesimo inchiostro violaceo, ha segnato la ripartizione del testo coi consueti segni paragrafali (cf. *infra*). Al f. 116 troviamo un'antologia di testi platonici: l'intero *Epinomide* (ff. 116 r – 145 v), ed estratti dalle *Epistole*: nr. 2 da 311 c 3 ajnavgkh a 311 d 6 h] nu§n tou§to (f. 146); nr. 2 da 312 d 7 frastevon a 313 a 2 yuchv fhsin (f. 146 v); da 314 a 1 eujlabou§ mevntoi a 314 c 4 gegonovto" (146 v

– 147); nr. 6 da 323 c 8 kai; crh§sqai a 323 d 6 eujdaimovnwn (f. 147 v – 148 r); nr. 7 da 334 e 1 to; ga;r tw§n kallivstwn a 335 c 1 pavntw" pantach/§ (ff. 148 r – 149 r); da 341 b 1 polla; gavr a 344 c 3 ajporivan katabalei§ (f. 149). Tutti gli estratti platonici, vergati dallo Scutariota, sono parimenti corredati da Ficino di varianti marginali. Al f. 155 r ancora carmi di Gregorio Nazianzeno di mano di Marsilio: inno dovxa qew/§ (PG 37, 510 – 511); a f. 155 v la *gratiarum actio*: soi; cavri" (PG 37, 514). Al f. 156 estratti latini per mano di Ficino: 1. dalla *Summa contra Gentiles* (2, 49 ss.) di Tommaso d'Aquino (inc. *Nulla substantia intellectualis est corpus. Corpus non continet*…); 2. al f. 166 r estratti da Proclo (inc. *Quod ad se ipsum convertitur*…); 3. al f. 166 r-v estratto latino da Plotino (inc. *Cum corpus sit omnino dispersum per partium distantias*…); 4. al f. 167 estratto latino da Platone (inc. *Alia sunt ipsa pulchra, aliud pulchritudo ipsa*…). Al f. 168, sempre ad opera di Marsilio, un inno di Gregorio (kluvqi pavter Cristou§; PG 37, 517 – 518).

Bibliografia: P. Franchi de' Cavalieri (recensuit), *Codices graeci Chisiani et Borgiani*, Romae 1927, pp. 137 – 138; P. Henry, *Études Plotiniennes. II. Les manuscrits des Ennéades*, Bruxelles – Paris 1948, pp. 44 ss.; pp. 67 ss. ; M. Sicherl, *Zwei Autographen Marsilio Ficinos: Borg. gr. 22 und Paris. gr. 1256*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cur. G. C. Garfagnini, Firenze 1986, pp. 221 - 228; P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and His Work*…, p. 141; S. Gentile, *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino*, in *Scritti in onore di E. Garin*, Pisa 1987, pp. 51 – 84. Su Giovanni Scutariota cf. M. Vogel- V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Hildesheim 1966[2], p. 197; A. Biedl, *Der Handschriftenschreiber Ioannes Skutariotes*, Byz. Zeit. 38 (1938), pp. 96 – 98; E. Gamillscheg, «Scrittura e Civilità» 2 (1978), p. 235; E. Gamillscheg – D. Harlfinger, *Repertorium der Griechischen Kopisten (800-1600)*, vol. III/ 1 A, Wien 1981, p. 108; E. Gamillscheg – D. Harlfinger – P. Eleuteri, *Repertorium der Griechischen Kopisten (800-1600)*, vol. III/ 3 A, Wien 1997 n. 302 p. 120.

Alla mano di Ficino, come già si è detto, è da far risalire la partizione del testo in paragrafi. Questa suddivisione - effettuata coi consueti segni paragrafali a forma di semicerchio ( ), di segmento orizzontale ( ) o di linea spezzata ( ), facilmente distinguibili dalla mano dello Scutariota perché effettuati con un inchiostro di colore

rosso-violaceo – corrisponde, a parte alcune eccezioni, alla ripartizione fra testo e commento che troviamo nella versione ficiniana. Riportiamo qui di seguito, mediante l'incipit, l'estensione di ciascuno dei paragrafi costituiti da Ficino, contrassegnando con un asterisco quelli ai quali non corrisponde una scansione nella traduzione ficiniana:

p. 108, 6 kaqovlou (f. 5 r) | p. 109, 2 kai; gavr (f. 5 v)* | p. 109, 7 w{sper gavr (f. 6 r) | p. 110, 4 kai; gavr (f. 6 v)| p. 110, 11 ouj mhvn (f. 7 r) | p. 111, 12 oi\on oti (f. 8 v) | p. 112, 7 tau§ta prov" (f. 9 r) | p. 113, 6 filavnqrwpon de; diaferovntw" (f. 10 r)* | p. 114, 1 nu§n me;n ajnalovgw" (f. 10 v) | p. 114, 7 tovte de; o{tan (f. 11 r)* | p. 115, 6 nu§n de; wJ" (f. 11 v) | p. 115, 19 kai; mhvn (f. 12 v) | p. 116, 7 ajllV o{per e[fhmen (f. 12 v) *| p. 117, 5 th;n me;n ou\n (f. 13 v) | p. 117, 15 kai; aujth§" pavnta ejfivetai (f. 14 v)* | p. 118, 2 tou§to gou§n (f. 14 v) | p. 119, 10 ou{tw" ou\n (f. 10 r) | p. 120, 9 kai; gou§n (f. 16 v) | p. 121, 4 nu§n de; o{sa (f. 17 r)* | p. 123, 16 perileptikw§" me;n (f. 19 r) | p. 124, 16 eij de; ti" faivh (f. 20 r) | p. 125, 13 ta; me;n ou\n (f. 20 v) | p. 126, 3 crh; de; (f. 21 r) | p. 126, 11 kaiv fasi (f. 21 v)* | p. 127, 8 kai; gou§n (f. 22 v) | p. 127, 13 ajlla; kaiv (f. 22 v)* | p. 128, 8 e[sti de; kaiv (f. 23 r) | p. 128, 15 eij de; kaiv (f. 23 v) | p. 129, 4 kai; tou§to (f. 23 v)* | p. 129, 12 kaivtoi faivh (f. 24 r) | p. 130, 5 diakevkritai dev (f. 24 v) | p. 130, 14 ajlla; touvtwn mevn (f. 25 r) | p. 132, 1 pavlin o{ti (f. 25 v) | p. 132, 14 oujde; gavr (f. 26 r) | p. 133, 5 ajlla; kaiv (f. 26 v) | p. 133, 13 tau§ta dev (f. 27 r) | p. 134, 7 hJ pavntwn aijtiva (f. 27 v) | p. 135, 10 ejpi; de; tovn (f. 28 v) | p. 136, 13 pavlin th/§ (f. 29 v) | p. 138, 1 kai; prwvthn (f. 30 v) | p. 139, 1 w{sper eij (f. 31 r) | p. 139, 17 kai; tou§to (f. 32 r) | p. 140, 17 ojrqw§" ou\n (f. 33 r) | p. 141, 4 ejpei; kaiv (f. 33 v) | p. 142, 1 ajllV i{na (f. 34 r) | p. 142, 10 o{ti pavntw" (f. 34 v)* | p. 144, 6 dia; tauvta" (f. 36 r) | p. 144, 18 ejkei§qen aujtai§" (f. 36 v) | p. 145, 10 ajlla; kaiv (f. 37 r) | p. 145, 18 ajlla; kai; (f. 37 v) | p. 146, 6 eij de; kaiv (f. 37 v) | p. 146, 13 ajllV o{per (f. 38 r) | p. 147, 2 tiv a[n faivh (f. 38 v) | p. 148, 8 kai; w{sper (f. 40 r) | p. 149, 9 ajlla; tau§ta (f. 41 r) | p. 150, 1 fw§" ou\n (f. 41 v) | p. 150, 15 tou§to tajgaqovn (f. 42 r) | p. 151, 19 ejk tou§ kalou§ (f. 43 r) | p. 152, 12 tou§to dev (f. 43 v) | p. 153, 4 kai; kinei§sqai (f. 44 r) | p. 154, 7 touvtwn ou\n (f. 45 r) | p. 155, 8 pa§sin ou\n (f. 46 r) | p. 156, 1 kai; mhv (f. 47 r) | p. 156, 13 devon eijdevnai (f. 47 v) | p. 157, 4 plh;n i{na (f. 48 r) | p. 158, 9 ejpi; toi§" (f. 49 r) | p. 158, 19 e[sti dev (f. 49 v) | p. 159, 9

tolmhtevon (f. 50 r) | p. 160, 1 tiv de; o{lw" (f. 50 v) | p. 160, 15 tau§ta kaiv (f. 51 r)* | p. 161, 1 JIeroqevou (f. 51 r) | p. 161, 6 tou§ aujtou§ (f. 51 v) | p. 162, 1 tou§ aujtou§ (f. 52 v) | p. 162, 6 kaivtoi faivh (f. 52 v) | p. 163, 7 tau§ta me;n ou\n (f. 53 v) | p. 163, 13 kai; oujde; aujtov (f. 53 v)* | p. 163, 15 kai ; eij (f. 53 v)* | p. 164, 4 povqen ou\n (f. 54 v) | p. 164, 22 ejrei§ dev (f. 55 r) | p. 165, 12 to; de; ajgaqovn (f. 55 v) | p. 165, 21 kai; ta; mevn (f. 56 r)* | p. 166, 1 eij ga;r mh; (f. 56 r)* | p. 166, 9 ma§llon dev (f. 56 v) | p. 167, 12 w{ste kaiv (f. 57 v) | p. 167, 19 ma§llon dev (f. 57 v)* | p. 168, 12 ajlla; oujdev (f. 58 v) | p. 169, 3 kai; mhvn (f. 59 r) | p. 169, 13 ajllV oujdev (f. 59 v) | p. 169, 20 ajllV ou[te (f. 60 r) | p. 170, 12 ajllV ou[te (f. 60 v) | p. 171, 2 ei\ta pw§" (f. 61 r) | p. 171, 17 a[llw" te (f. 62 r) | p. 172, 12 ajlla; yucav" (f. 62 v) | p. 173, 1 ajllV oujdev (f. 63 r) | p. 173, 10 ajllV oujdev (f. 63 v) | p. 173, 17 ajllV oudev (f. 63 v) | p. 173, 20 o{ti dev (f. 64 r) | p. 174, 20 eij dev (f. 64 v) | p. 175, 2 eij dev (f. 65 r)* | p. 175, 10 sunelovnti dev (f. 65 v) | p. 175, 12 eij dev (f. 65 v) | p. 175, 18 a|ra hJ yuchv (f. 65 v) | p. 176, 9 tw§n ajgaqw§n (f. 66 r) | p. 176, 13 pavntwn kaiv (f. 66 v) | p. 177, 3 tw/§ kakw/§ (f. 66 v) | p. 177, 7 devdeikati a[llo (f. 66 v) | p. 177, 16 pw§" o{lw" (f. 67 r) | p. 177, 20 ouj pantavpasi (f. 67 v) | p. 178, 3 pw§" o{lw" (f. 67 v) | p. 178, 10 kai; oijkeivw" (f. 67 v) | p. 178, 18 oujk a|ra (f. 68 r) | p. 179, 5 ejn gnwvsei (f. 68 v) | p. 179, 14 kaivtoi faivh (f. 69 r) | p. 180, 1 nu§n dev (f. 69 r) | p. 181, 16 oujk a[llo (f. 70 v) | p. 182, 1 kaivtoi faivh (f. 71 r)* | p. 182, 17 ejpeidh; kaiv (f. 71 v) | p. 183, 4 kaiv gavr (f. 72 r) | p. 183, 18 kai; prov (f. 72 r) | p. 184, 6 kai; gou§n (f. 73 r)| p. 184, 17 prwvthn ou\n (f. 73 v)* | p. 181, 18 kai; e[stin (f. 74 r) | p. 185, 18 ajrch; gavr (f. 75 r) | p. 186, 1 kai; ejk (f. 75 r) | p. 186, 13 kai; ta; mevn (f. 75 v) | p. 187, 4 kai; dia; (f. 76 r) | p. 187, 17 eij gavr (f. 76 v) | p. 188, 6 paradeivgmata (f. 77 r) | p. 188, 11 eij dev (f. 77 r) | p. 189, 7 pavntwn ou\n (f. 78 r) | p. 191, 9 kai; dwrei§tai (f. 79 r) | p. 192, 1 kai; to; (f. 79 v) | p. 192, 15 ejx aujth§" (f. 80 r) | 194, 7 ajllV o{per (f. 81 v) | p. 194, 16 tauvthn ou\n (f. 82 r) | p. 195, 12 dia; thvn (f. 83 r) | p. 196, 1 ajllV o{ti (f. 83 v) | p. 196, 12 w{ste oJ (f. 84 r) | p. 197, 3 eJauth;n ou\n (f. 84 v) | p. 197, 17 ejpi; dev (f. 85 r) | p. 198, 9 kai; gavr (f. 85 v) | p. 198, 21 lovgo" dev (f. 86 r) | p. 199, 8 eij gavr (f. 86 v) | p. 201, 4 kai; wJ" (f. 88 r) | p. 201, 11 diav periousivan (f. 88 v) | p. 201, 22 ejx aujth§" (f. 89 r) | p. 202, 11 kai; ta;" (f. 89 r) | p. 203, 5 kaivtoi fhsin (f. 90 r) | p. 204, 5 dikaiosuvnh dev (f. 91 r) | p. 204, 12 kai; eij (f. 91 v) | p. 205, 1 ajllV ei[poi (f. 92 r) | p. 205, 16 au[th gou§n (f. 92 v) | p. 206, 7 ejpei; kaiv (f. 93 v) | p. 206, 20 ajlla; periv (f.

94 r) | p. 208, 18 smikro;n dev (f. 95 v) | p. 209, 9 to; dev (f. 96 r) | p. 210, 7 to; dev (f. 96 v) | p. 211, 2 kai; eij (f. 97 v) | p. 211, 13 o{moion dev (f. 98 r) | p. 212, 9 kai; tiv (f. 98 v) | p. 212, 16 tiv de; kaiv (f. 99 r) | p. 213, 7 tiv dev (f. 99 v) | p. 213, 21 eij dev (f. 100 r) | p. 215, 8 hJmerw§n dev (f. 101 v) | p. 216, 2 crh; dev (f. 102 r) | p. 216, 16 crh; toigarou§n (f. 102 v) | p. 218, 7 peri; mevn (f. 104 r) | p. 218, 18 kai; prw§ton (f. 104 v) | p. 219, 5 diV h{n (f. 105 r) | p. 219, 14 diV h{n ejkei§ [dihvkei] (f. 105 v) | p. 219, 25 pw§" dev (f. 106 r) | p. 220, 21 eij dev (f. 107 r) | p. 221, 13 ajllV ejpeidhv (f. 107 r) | p. 222, 13 ajllV aujtov (f. 108 v)* | p. 223, 4 kai; tiv (f. 109 r) | p. 225, 4 tau§ta mevn (f. 110 r) | p. 225, 14 ejpeidhv (f. 111 r) | p. 227, 6 e}n dev (f. 112 r) | p. 228, 7 tauvth/ gou§n (f. 113 r) | p. 228, 17 kai; crhv (f. 113 v) | p. 229, 6 dio; kaiv (f. 114 r) | p. 229, 15 kai; oujdev (f. 114 v) | p. 230, 6 tauvta" hJma§" (f. 115 r) | p. 230, 16 eij dev (f. 115 v)* .

La sola scansione del testo, corrispondente alla paragrafazione adottata da Ficino, costituisce senza dubbio un indizio di un certo peso e che ci aiuta a riconoscere il Vy il modello della nostra traduzione latina. A questo indizio si aggiunge, in maniera determinante, la corrispondenza del testo greco di Vy con la nostra traduzione.

In DN 2, 1 (p. 122, 12), Vy omette le parole blasfhmei§ kai; insieme a tutta la famiglia w_1, individuata a mio avviso giustamente da S. Lilla [1]: la traduzione ficiniana segue da presso il testo del nostro ms.: «nisi quis hoc de tota divinitate dictum confiteatur scindere audet temeritate nefanda unitatem ipsam superunitam».

In DN 2, 6 (p. 122, 16) il testo corretto suona: aJpala; kai; eujtuvpwta h\/ kai; lei§a kai; eujcavrakta: la lez. erronea ajcavrakta di Vy è alla base della versione ficiniana : «si enim subiecta sint mollia formatuque facilia et lenia figurisque vacua».

In DN 2, 10 (p. 134, 7) il testo originale suona: tou§ uiJou§ qeovth": la lez. jIhsou§ di Vy è alla base della nostra traduzione : «Iesu divinitas».

[1] Cf. S. Lilla, *Ricerche sulla tradizione manoscritta del 'De divinis nominibus' dello Ps. Dionigi Areopagita*, ASNSP 34 (1965) p. 298. Nonostante che B. R. Suchla (PTS 33, pp. 74 ss.) abbia rinunciato a qualsiasi classificazione genealogica dei testimoni a motivo della contaminazione dilagante, una lacuna come questa, sicura ma non particolarmente evidente, può determinare almeno il ramo di derivazione primaria di un testimone (senza che con questo si voglia mettere in dubbio la presenza della contaminazione, anche in maniera massiccia).

In DN 2, 11 (p. 136, 10) la trad. ms. si divide in due serie di mss.: la prima (Pt Pn Fa Lc) legge ou[te eJno;" metevcei; la seconda (Pa Pt Vv Vb Lc) legge oujde; to; e}n e[cei; una terza, derivata dalla conflazione delle due varianti, riporta: ou[te eJno;" metevcei oujde; to; en e[cei (Rc Pb Fb Vf) ; il testo di Vy, che riproduce quest'ultima lezione, è alla base della traduzione: «sic neque unum est neque unius particeps neque habet unum». Poco dopo, Vy legge erroneamente povrrw de; touvtwn ejstivn uJpe;r to; ejn toi§" ou\sin e{n, e Ficino segue da presso questo modello: «longe ab his existit super unum illud quod entibus inest».

In DN 3, 3 (p. 142, 8) il testo originale è: ou[te o{sa rJhta; th§" qeognwsiva" ejxeipei§n kai; fravsai: Vy, con altri codd., legge erroneamente wJ" a[rrhta, e il suo errore è riprodotto anche nella traduzione : «vel ineffabilia divinae cognitionis mysteria verbis exprimere».

In DN 4, 2 (p. 145, 12), di contro al testo corretto (aujto; ei\nai kai; to; duvnasqai pro;" ta;" ajggelika;" ajnateinomevna" zwav"), la seconda mano di Vy, con ogni probabilità lo stesso Ficino, annota aujtw/§ tw/§ ei\nai, e la traduzione latina rispecchia questa variante: «quod ipsa essentia potentiaque ad angelicas vitas aspirant».

In DN 4, 4 (p. 146, 15), di contro alla lez. che ha la maggior probabilità di essere corretta (ajnalloiwvtou tauvth" eujroiva") Vy, con altri testimoni, legge oujsiva", che è riprodotto anche nella traduzione: «huius videlicet substantiae quae nec augeri nec minui nec omnino variari potest».

In DN 4, 7 (p. 151, 2) il testo originale suonava probabilmente: to; de; kalo;n kai; kavllo" ouj diairetovn; ma Vy, con altri codd. (Pa Fb Ve Vv Vb Lc Le Wc Pg) legge diairetevon, e Ficino traduce: «pulchrum vero et pulchritudo in causa illa que in uno omnia colligit distinguenda non sunt».

In DN 4, 7 (p. 151, 3) il testo originale riporta: ejpi; me;n tw§n o[ntwn: la lez. ejpi; tw§n o[ntwn di Vy^1 è corretta in ejpi; me;n tw§n nohtw§n da Vy^2 e di questa correzione tiene conto anche la traduzione: «in rebus post Deum omnibus etiam intelligibilibus».

In DN 4, 7 (p. 152, 3) il testo che possiamo presumere originale suona: ajrch; pavntwn to; kalovn: Vy[1] legge pantov", ma la correzione di Vy[2] (pavntwn) è adottata nella traduzione: «idque omnium est principium ut cause efficiens».

In DN 4, 7 (p. 152, 16) il testo di Vy[1] suona: koinwnivai tw§n ejnantivwn, ma Vy[2] legge koinwnivai tw§n diakekrimevnwn, e la sua lez. è riprodotta da Marsilio: «preterea discretorum communiones, unitorum inconfusae proprietates».

In DN 4, 9 (p. 153, 18), di contro al testo più diffuso e corretto (ouj noerw§" kai; eJniaivw") Vy legge noerw§" kai; monivmw", e la nostra traduzione si basa su questo testo : «non intellectuali quidem stabilique sorte sed rationali discurrenteque conditione».

In DN 4, 12 (p. 157, 12) la citazione di Sap. 8, 12 (ejrasth;" ejgenovmen tou§ kavllou" aujth§") è erroneamente annotata in margine a Vy con la chiosa «Philon» (f. 48 r): ed infatti anche la traduzione attribuisce erroneamente la citazione a Filone: «In ipsis instructionibus ad sacra ducentibus quendam (id est Philonem) de divina sapientia dicentem audies: 'amator equidem forme illius sum effectus'».

In DN 4, 19 (p. 164, 1) il testo originale, garantito dal passo parallelo del *De mal. subs*. di Proclo (cf. *infra*) suona : ajlla; kai; aujtou§ tou§ mh; o[nto" ma§llon ajpevcon tajgaqou§ kai; ajnousiwvteron. Vy mostra un testo interpolato (ajllovtron ajpevcon), e la traduzione lo riproduce: «sed etiam ab ipso non ente alienius est et distantius quam a bono minusque habet substantie»; tuttavia Ficino, grazie alla collazione con un altro testo (forse quello dell'attuale Conv. Soppr. 202?) si rende conto della presenza della variante corretta che meglio corrisponde a quanto aveva affermato anche Proclo (*De mal. subs*. 3, 9 – 10: *magis enim a bono distat malum quam non ens*).

In DN 4, 24 (p. 172, 10: kai; eijsi; kakoi; kaqV o} oujk eijsiv): Vy presenta l'interpolazione kaqV o} oujk eijsi; kakoiv, che sta alla base della traduzione ficiniana: «mali cognominantur suntque mali qua parte pulchri non sunt».

In DN 4, 30 (p. 176, 3 : pote; me;n ou{tw" e[cei, pote; de; ou{tw") : Vy[2], difficile dire se *ope codicum* o per congettura, corregge il secondo ou{tw" in oujc ou{tw" (una variante che non pare attestata nella tradizione):

Marsilio traduce basandosi su questa correzione : «nunc quidem ita se habet, nunc vero non ita».

In DN 4, 32 (p. 177, 20) la lez. di Vy è: pantavpasi kai; pavnth ta; aujta; kai; kata; to; aujtov; la nostra traduzione riproduce fedelmente questa variante: «non omnibus omnino eadem et secundum idem mala sunt».

In DN 4, 35 (p. 179, 17) il testo originale suona: oujk ejpaineto;n hJ th§" ejk tajgaqou§ tw§n oijkeivwn ajgaqw§n e{xew" aJmartiva; la variante ejpanetevon, che Vy condivide con altri testimoni (Pn Pb Fb Vv Fa) è quella su cui si basa la traduzione latina: «non est ignoscendum si quis per ignaviam ab ipso bonorum propriorum habitu divinitus procedente aberraverit».

In DN 5, 9 (p. 188, 11) l'inizio del paragrafo, in Vy, è interpolato da un wJ": eij de; wJ" oJ filovsofo" ajxioi§ Klhvmh", e la traduzione latina riproduce l'interpolazione: «sin autem, ut Clemens philosophus censet…».

In DN 7, 4 (p. 199, 10: oujde;n ajpokinhvsei th§" kata; th;n ajlhqh§ pivstin eJstiva"): all'altezza di eJstiva" Vy reca soprascritta la nota variante aijtiva" (difficile chiarirne l'origine, data l'assenza nell'apparato critico); questa nota interlineare è ad ogni modo alla base della traduzione ficiniana: «nihil ab ipso firmamento fidei vel causa dimovet».

In DN 8, 7 (p. 204, 15) la prima mano di Vy (toi§" aujtokinhvtoi" th;n eJterokivnhton ajnavgkhn) è corretta da Vy^2 (toi§" eJterokinhvtoi" th;n aujtokivnhton ajnavgkhn), e la traduzione latina segue la seconda mano : «rebus naturaliter ab alio mobilibus sui ipsarum movendi potentiam [scil. adesse debere]».

In DN 9, 2 (p. 208, 17) la lez. che accomuna Vy ad altri testimoni (Pn Pb Fb Vv Vb Fa Lc: kata; th;n ajpovluton kai; uJpertetamevnhn th§" ajperilhvptou megaleiovthto" cuvsin) è alla base della nostra traduzione : «iuxta absolutam superneque se protendentem incomprehensibilis amplitudinis ipsius naturam».

In DN 9, 3 (p. 209, 4), dopo muelw§n, Vy, con altri codd. (Rc Fa Lc Le Wc), interpola la citazione dionisiana con la pericope neotestamentaria kai; kritiko;n

ejnqumhvsewn (Ebr. 4, 12), e l'interpolazione è presente anche nella traduzione : «compagum quoque et medullarum, discretor intentionum et cogitationum cordis».

In DN 9, 5 (p. 211, 9) dopo ejn th/§ Sumbolikh/§ Qeologiva/ Vy interpola ei[rhtai (erroneamente, perché l'opera, se mai composta, avrebbe dovuto seguire e non precedere DN: cf. DN 1, 8 p. 121, 3: ejn th/§ Sumbolikh/§ Qeologiva/ kata; duvnamin ejrou§men); l'interpolazione è comunque presente anche nella traduzione: «de his in *Theologia Significativa* iam diximus».

In DN 9, 7 (p. 212, 13) Vy (coi codd. Pb e Fb) confla due lezioni equipollenti; il testo che ne risulta è : kata; th;n ejndecomevnhn tou§ ajmeqevktou mevqexin, tou§ ajmimhvtou mivmhsin; la traduzione ficiniana si basa proprio su questo testo : «Deum imparticipabilem pro modo suo pericipiunt et illum qui omnem imitationem refugit pro viribus imitantur».

In DN 9, 9 (p. 213, 9), in mg. alla lez. foravn Vy annota anche fqoravn (una variante di cui è difficile rintracciare l'origine), ed è proprio su questa variante che si basa la traduzione ficiniana: «Moveri enim Deum pie iudicandum est non per corruptionem aut alterationem».

In DN 10, 1 (p. 215, 7: ajluvpou th§" ajgaqovthto" aujth§" e[rwto") Vy (con la maggior parte degli altri mss.) legge ajluvtou, e questa variante è seguita anche nella traduzione: «divini et omnitenentis insolubilisque… amoris».

In DN 13, 3 (p. 230, 15: dio; kai; pavnta ejpV aujth;n eJnadikw§" ajnapevmpetai kai; ajnativqetai), a mg. del testo, Vy^{2} annota ejndivkw"; la traduzione, di certo non casualmente, cerca di rendere entrambe le varianti : «quapropter et omnia ad ipsam iuste et unice admodum referuntur».

In DN 13, 4 (p. 230, 15) Vy^{1} legge kata; ta;" aujta;" meqovdou"; ma Vy aggiunge tou;" aujtou;" lovgou"; la traduzione segue il testo ibrido e conflato che ne risulta: «illud quoque eisdem rationibus atque disciplinis supplere vos oportebit» (difficile dire se *vos*, a cui non corrisponde alcun uJma§" nell'apparato del testo greco, sia frutto di una svista di Ficino o sia una congettura non annotata a margine).

La derivazione della traduzione ficiniana dal testo offerto da Vy, derivazione che Kristeller aveva giustamente ipotizzato in base alla nota di possesso apposta da Marsilio sul nostro codice, può essere a mio avviso dimostrata con argomenti più cogenti grazie alla collazione minuziosa del testo greco e al riscontro nella traduzione latina delle varianti che esso presenta.

L'assenza di note testuali, marginali o interlineari, da far risalire alla prima mano (lo Scutariota) indica che questi, con ogni probabilità, ebbe sotto gli occhi un solo esemplare, la cui identità resta ancora da rintracciare. Accanto al testo di Vy^1, tuttavia, la seconda mano, che sarà da identificarsi in quella di Ficino al di là di ogni ragionevole dubbio, ha esercitato un notevole lavoro critico grazie al confronto con un altro testimone (la cui identità è ancora una volta da chiarire, e si tratta di un compito reso assai difficile dall'enorme numero di codici dionisiani conservati nelle biblioteche fiorentine), annotandone a margine le varianti laddove queste sembravano superiori al testo trascritto dallo Scutariota.

Ne consegue che il nostro codice presenta un testo contaminato e ibrido, risultante dalla conflazione di più filoni di tradizione; questa contaminazione, che in altri casi rende difficile lo studio dei rapporti genealogici fra manoscritti, è nel nostro caso provvidenziale, poiché rende unico e particolare il testo del nostro codice, ed è in questo modo di non poco aiuto per chi voglia rintracciare in esso il modello della versione ficiniana.

Lo studio del manufatto, d'altro canto, è fondamentale per la comprensione del metodo di lavoro del Ficino. Egli commissionò in primo luogo la copia allo Scutariota, lo scriba di altri numerosi manoscritti greci medicei, indicandogli probabilmente anche il modello su cui eseguire la trascrizione; quindi, al termine del lavoro dello scriba, Marsilio avrebbe collazionato il suo esemplare personale con altri testimoni della tradizione (uno o più è ancora difficile dire), realizzando un proprio testo; nel frattempo avrebbe proceduto alla scansione dell'opera in paragrafi, che trova corrispondenza quasi perfetta con quella adottata nella traduzione.

Il nostro codice, insomma, costituisce una sorta di 'edizione' realizzata ad uso della nuova figura di studioso rinascimentale, attento anche alla ricostruzione di un testo attendibile e che proprio per mezzo di una traduzione ed un commento filologicamente fondati cerca di restituire le opere dionisiane alla filosofia platonica, mostrando

l'accordo fra la dottrina dell'Accademia e quella dell'Areopago, ove per la prima volta aveva risuonato nella città dei filosofi la voce dell'Apostolo [2].

[2] Cf. *In Dion. Areop*. *DN* arg. 3: «instituimus autem non solum sensum eius summatim (ut diximus) Platonica potius ratione perstringere, verum etiam Greca in Latinum verba rursus interpretari, ut utrinque pro viribus ipsa secum forma Platonica consentiret».

I

ARGUMENTA MARSILII FICINI FLORENTINI IN DIONYSIUM AREOPAGITAM

De divinis nominibus ab eodem e Greca lingua in Latinam translatum.

MARSILIUS

|p. **1024**| [1] Cum multi, tam Latini quam Greci, Dionysii libros longis commentariis explanaverint, non est consilium nunc ad verbum singula commentari, sed ubi potissimum Areopagus Academiam redolet paulo sagacius explorare perque pulcherrimos hortos[1] Dionysii nostri, Platonicorum facile principis, flores passim delibare platonicos[a]. [2] Etsi Dionysium Platonis tanquam pii philosophi sectatorem alicubi declaramus, ipsum tamen non solum ceteris Platonicis propter doctrine Platonice culmen[b], verum etiam ipsi Platoni propter novum veritatis Christiane lumen anteponendum esse censemus. [3] Instituimus autem non solum sensum eius summatim (ut diximus) Platonica potissimum ratione perstringere, verum etiam Greca in Latinum verba rursus interpretari, ut utrinque pro viribus ipsa secum forma Platonica consentiret; quam recte utrobique referre, facile potest nullus, difficilius quidem aliquis, nisi Platonicus; difficillime vero, nisi philosophus. [4] In *Mystica theologia* Platonico simul et Dionysiaco sensu probavimus ipsum universi principium appellatione magis propria |**1025**| ipsum unum bonumque nominandum, idque intellectu et intelligibili quantumlibet excelso superius esse monstravimus. [5] Nullus igitur intellectus per intellectualem actionem id attingit, sed per unionem quandam intelligentia veriorem atque meliorem; eiusmodi autem unio non tam in intellectu fundamentum habet quam in unitate quadam, que quidem est anime intellectualis apex eminentior intellectu. [6] Hanc ipsum unum tanquam sui characterem[2] impressit anime[c]; cui simul, et tanquam bonum, naturalem primi boni infudit[3] amorem et assidue suscitat. [7] Anima igitur tunc demum ipso uno bonoque fruitur quando, tum amore eiusmodi instigante, tum etiam trahente Deo, multitudinem omnem exuit ad sensum et

[a] Cf. *Epl*. 12 (Op. p. 937, 2)
[b] Cf. *Epl*. 12 (Op. p. 960, 2)
[c] cf. Ficin., *Theol. Pl.* 13, 4, II, p. 240 Marcel.

rationem et intelligentiam pertinentem, solutaque iam tota surgit in unitatem suam, per quam cum ipso uno rerum principio inextimabilem consequitur unionem.

[1] hortos *correxi*: ortos IP | [2] charapterem I | [3] infundit P

<I>

[**1**, 1] *Liber Dionysii Areopagite de divinis nominibus, interprete Marsilio Ficino.*

DIONYSIUS

{107, 1 – 108, 5} [2] Post *Theologicarum figurationum* librum, beate vir, nunc iam ad divina nomina pro viribus explicanda me conferam. [3] Esto nunc quoque nobis divinorum eloquiorum lex illa prescripta per quam eorum, que de Deo dicuntur, veritatem asseveremus non in persuasoriis humane sapientie rationibus, sed in demonstratione potestatis eius quam Sanctus Spiritus in theologis[1] suscitavit; qua quidem ineffabilibus et incognitis ineffabiliter et incognite copulamur[2] per unionem quandam potentia et actione nostra tum rationali, tum etiam intellectuali prestantiorem.

[1] theologicis P | [2] copulantur P.

[**2**, 1] MARSILIUS

Tantum de divinis asseverandum, quantum divinitus inspirati nobis ostendunt. Item quomodo radius divinus se ipsum nobis accommodat.

[2] Plato in *Timeo* de rebus divinis credendum, inquit, dei filiis, etiam si nullas afferant rationes[a] ; in *Legibus* quoque theologie inventa iubet oraculis confirmari[b]. Dionysius similiter nihil de rebus divinis asseverandum putat nisi quantum divinitus inspirati confirmant. [3] Deum hic, appellatione quadam apud Latinos prodigiosa, superessentialitatem nominat. Essentialitas apud metaphysicos est simplicior, quam essentia; Deus igitur non solum simplicissimum est, sed ipsa simplicitas[c]: si qua huic scientia competit, non essentialis illa quidem est dicenda, sed eminentior quam essentia; que rursus ignoratio dicitur, quippe cum nihil alicui note cognitionis habeat, sed est

[a] Plato, *Tim*. 40 e 1.
[b] Plato, *Leges* 5, 738 b 5 ss.
[c] Cf. Plotini, *Enn*. 2, 9, 1, 1; 5, 3, 1, 3 ss.; 5, 5, 6, 30 ss.

interea ratione, intelligentia, cognitione, essentia melior. [4] Hec igitur Dei propria sit. Nobis autem, quamdiu sumus extra patriam[a], summa cognitio intelligentia est divinam naturam nondum attingens, tantum vero de muneribus divinis viribusque consequens quantum divinus ipse radius per serenas sanctorum mentes transmissus ostenderit; in quibus sane, tanquam in corporibus diaphanis, divinum percipimus solem, quem capere in se ipso non possumus. [5] Quamobrem circa divinorum contemplationem certis quibusdam limitibus cohibiti sumus: primo quidem, quoniam nihil ultra percipere[1] possumus quam radius offerat; secundo, quia radius ipse in nos sub mensura descendit, non quidem ostensurus nobis naturam ipsam divinam, vel quecumque Deus conspicit in se ipso, vel omnia saltem que penes Deum angeli contuentur, sed pauciora et inferiora quedam, quamvis pretiosissima proculdubio si cum ceteris conferantur; tertio, quoniam radius ille unicuique pro sua duntaxat capacitate demonstrat iusta quadam ubique pro meritis distributione servata. [6] Ubi certe sol divinus perinde se habet, ac si sol celestis lumen suum singulis passim oculis temperaret: se ergo quasi finitum mentibus finitis offert, infinitatem interea suam occulens in seipso. [7] Denique et unusquisque debet circa divinum radium ita moderari se ipsum ut nec per ignaviam ab illius excellentia decidat in deterius, neque tentet ulterius per superbiam: ibi quidem sanctitas, hic autem temperantia lucet.

[1] pertingere I.

[**3**, 1] DIONYSIUS

Tantum de divinis asseverandum, quantum inspiratio divina declarat. Item radius divinus pro cuiusque ingenio se infundit.

{108, 6 – 109, 6} [2] Nulla igitur ratione audendum est aliquid de occulta Deitate, que est superior quam essentia, dicere vel cogitare, preter[1] illa que sacra eloquia divinitus nobis aperuerunt. [3] Ipsi nanque quod excelsius est essentia scientiam quoque essentia superiorem, que et ignorantia nominatur sed ratione et intellectu essentiaque prestantior est, debemus adscribere eatenusque ad excelsa contendere, quatenus precipue divinorum verborum radius se |**1026**| ipsum nobis infundit, dum videlicet ad sublimiores splendores temperantia et sanctitate divinorum veneratrice, cohibiti sumus. [4] Si qua enim sapientissime verissimeque Theologie fides habenda est, pro meritis cuiusque proportione revelantur spectanturque divina; ubi sane precipua Dei bonitas per iustitiam omnium servatricem ab his, que sub mensuram cadunt immensitatem ipsam tanquam incomprehensibilem, qua Deum decet[2] providentia, segregat.

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 1, 6, 8, 16.

[1] preterea P | [2] docet P.

[**4**, 1] MARSILIUS

Deus nec ab essentia, nec ab intellectu, nec per illam, nec per istum vel comprehendi vel saltem perspici potest.

[2] Intelligibilia ita superant sensibilia, item simplicia composita, rursum incorporea similiter corporea sic excedunt, ut superiora illa nec ab his inferioribus neque per hec vel comprehendi vel etiam revera spectari possint[1]. [3] Multo magis principium universi tum immensitate nature superat essentiam forma quadam necessario designatam, tum incomparabili simplicitate unitateque penitus absoluta superat mentis formam, ut Plotinus probat, necessario multiformem[a]; [4] longius quoque superat cogitationem non solum multitudine, sed etiam mobilitate dispersam, maxime vero sermonem. Nec igitur ab his, neque per hec, neque per aliud finitum quicquam comprehendi perspicive potest. [5] Est autem Deus unitas non in re quavis unita sedem habens, sed unionis unitatisque ubique causa; essentia quoque et intellectus dici potest tanquam essentie omnis intellectusque causa, non tanquam essentialis quedam intellectualisve forma. [6] Denique cum etiam Peripatetici putent essentiam et esse tanquam communisima a communissimo principio rebus tribui[b], atque causa communissima potentissimaque causarum sit[2] ab omnibus effectibus expedita, merito primum principium Platonici putant ab essentia et esse solutum[c]. Qua vero ratione intellectus quantumcumque sublimis nunquam primum principium esse possit, sicut neque visus[3] fit quandoque lumen, in *Theologia* nostra planius declaramus[d].

[1] possit I | [2] si I | [3] neque visus: in visu P.

[**5**, 1] DIONYSIUS

Deus, essentia et intellectu[1] *superior, non potest per ullam essentiam vel ab ullo intellectu comprehendi vel saltem propria virtute cerni.*

[a] Plotin., *Enn*. 5, 3, 13 34.
[b] Cf. Arist. *Met*. L 6, 1071 b ss.
[c] Cf., e. g., Plato, *Rsp*. 6, 509 b; Plot. *Enn*. 1, 7, 1, 8; 3, 7, 2, 8; 5, 3, 17, 10; Iambl. *Myst*. 8, 2; Porph. *Sent*. 26 p. 15 Lamberz.
[d] Ficin., *Theol. Pl.* 1, 6, I, pp. 70-71 Marcel.

I

{109, 7 – 110, 4} [2] Sicut neque sensibilibus intelligibilia comprehendi spectarive possunt neque fictis figuratisque simplicia et infigurata, neque per corporum figuras formatis informitas ipsa incorporeorum refugiens tactum figuraque carens, eadem veritatis ratione ipsa superessentialis infinitas[2] omnes essentias antecellit; ipsa quoque unitas intellectu[3] superior, omnes supereminet intellectus; ipsum denique unum cogitatione prestantius, nullis cogitationibus potest excogitari, atque bonum excelsius omni verbo verbis est ineffabile. [3] Unitas unitatis omnis unifica, superessentialis essentia, intellectus nequaquam intelligibilis, ineloquibile verbum, verbi et intelligentie nominisque vacatio[4], hec sane iuxta nullum existentium est; causa quidem omnibus ut sint, ipsa vero non est, tanquam omni essentia superior, et tandem quemadmodum ipsa de se proprie sciteque pronuntiaverit. [4] De hac igitur secretissima Deitate que et essentiam antecellit, sicut dictum est, nec loqui nec cogitare quicquam audendum est preter illa que sacra eloquia nobis divine admodum tradiderunt.

[1] intellectus P | [2] infinitas superessentialis *ante corr.* P | [3] intellectus I | [4] vocatio I.

[**6**, 1] MARSILIUS

Comprehendere Deum nullus intellectus potest; scire quid sit Deus, intellectus beatus solus solo lumine supernaturali potest.

[2] Intellectus lumine naturali potest certis rationibus intelligere primo quidem esse Deum; deinde quid non sit ipse Deus; tertio, quid et quemadmodum efficiat atque regat; quarto, qua conditione res ad Deum omnes sese habeant. [3] Scire vero quid proprie sit ipsa natura Dei nec intellectus noster nec angelicus naturali lumine potest (est enim natura illa longo intervallo super essentiam et intelligentiam quantunqcunque perfectam), sed sole beate mentes intelligunt quid sit Deus sub lumine quodam plusquam naturali, quando Deus ipse se menti coniungit, quasi tanquam formam quam videat et per quam videat. [4] Hinc Plotinus animus, inquit, perfecte purgatus prius per unionem divinam Deus efficitur, quam cognoscat quid sit ipse Deus[a], sed comprehendere Deum naturamque ipsius sub cunctis rationibus suis apprehendere[1] nullus intellectus, nullo lumine valet. [5] Nullum ergo vestigium nobis usquam occurrit eorum qui Deum hac absoluta ratione comprehenderint quoniam nullis comprehendere licet, nec rursus eorum quibus palam ipsa divina natura patuerit, percipientibus quidem nec interim complectentibus. Nec enim vel ipsi exprimere vel

[a] Cf. Plot. *Enn.* 1, 6, 9, 32-34; 1, 6, 6, 18-20.

alii capere possunt quod illi contemplati fuerint in excelsis, vel etiam contemplentur. [6] Nam et que Paulus Apostolus cognovit in raptu, non licuit homini loqui[a], et Plato divina inquit dici docerique non posse[b], sed in animo pio ad Deum accedente subito tandem divinum[2] ex alto lumen accendi[c], quod quidem se ipsum intus alat, quasi neget eiusmodi lumen extrinsecus emicare |**1027**|.

[1] apprehendere *om.* P|[2] divino P.

[**7**, 1] DIONYSIUS

Scire quid sit Deus Dei ipsius proprium est, nec ullum divine substantie usquam manifestum vestigium reperitur.

{110, 4 – 10} [2] Quemadmodum enim divinitas in sacris litteris benigne admodum de se ipsa tradidit, eius quicquid tandem est, scientia contemplatioque omnibus quecumque sunt, est inaccessa, quippe cum ab omnibus super essentiali quadam excellentia sit segregata. [3] Iam vero theologos multos invenias divinitatem celebravisse, non solum tanquam invisibilem incomprehensibilemque, verum etiam inscrutabilem ininvestigabilemque[1] dixisse, quasi nullum extet vestigium eorum, qui ad occultam infinitatem illius accesserint.

[1] investigabilemque I.

[**8**, 1] MARSILIUS

Causa prima, et separatissima est et presentissima, atque sicut omnibus impartit bonum, sic multis divinam intelligentiam atque unionem.

[2] Ad excellentiam cause duo precipua pertinere videntur: primum quidem, ut quo prestantior causa est, eo sit a subditorum conditionibus segregatior; secundum vero, ut pro excellentie sue gradibus vires suas actionesque longius latiusque diffundat. Quamobrem prima omnium causa et separatissima est ab omnibus et interim presentissima[d]. [3] Inde unum, hinc bonum a Platonicis nominatur: inde quidem nihil habet simile cum effectibus atque commune, hinc rursum agit omnia, agit in omnia, conservat assidue, est in omnibus penitus presentissima. [4] Cum

[a] Cf. 1 Cor. 2, 9.
[b] Plato, *Tim*. 28 c 3.
[c] Cf. Plato, *Epl*. 7, 341 d 1.
[d] Cf. Plot., *Enn*. 3, 9, 4, 1-9; *Enn*. 6, 8, 16, 1; Procl. *El. Theol*. 98; Aug. *Conf*. 6, 3; Sen. *Nat. Quaest*. 1 *praef*. 13..

ad infinitam illius bonitatem pertineat amplissima virtutum munerumque diffusio, nihil relinquit usquam sue bonitatis expers. Merito igitur et claritatem illam, qua se ipsam cernit, multis impertit[1], per quam multa Deum contueantur. [5] Sed ipsa cognitio Dei penes Deum super essentiam extat, in sequentibus vero cognitio Dei non transcendit essentie limites; radium ergo excelsiorem essentia Deus retinet in seipso, essentialem vero communicat: nempe cum primum ex Deo prosilit, essentialis evadit. [6] Per hunc, ut Plato in *Republica* inquit, et species rerum fiunt intelligibiles et mentes evadunt intellective[a], atque he quidem cum illis harmonice copulantur, ac tandem mentes Deo beate formantur. [6] Distribuit vero lumen Deus suum intellectibus pro sua cuiusque proportione, quemadmodum stelle singule pro natura sua lumen varium a sole suscipiunt. [7] Tum vero[2] beate mentes cum divina voluntate concordes mensura dati muneris contente vivunt, presertim cum ita nature sue fuerit satisfactum, nec affectant ulterius neque decidunt in deterius. [8] Quoniam vero luminis est calefacere, ideo sub hoc intelligentie lumine statim accenduntur amore, congruente videlicet cum ipso lumine, ut nec citra, nec ultra petat. Ipse vero amor est qui, alarum instar, mentes per sublimia sustinet ne ad inferiora labantur[3]. Hinc amorem divinum in *Hymnis* Orpheus alatum canit[b], et Plato in *Phedro* sublimes animas per amorem divine pulchritudinis pennas inquit recuperare, quibus in celestem patriam denique revolent[c]. [9] Denique amor, sicut et natura, principium motus est atque quietis; itaque si forte mentes dum Deum cognoscunt non mediocriter, interim tamen ament aliud vel mediocriter, statim relicto Deo ad aliud movebuntur.

[1] impartit I | [2] vero: demum *ante corr.* P | [3] labentur I.

[**9**, 1] DIONYSIUS

Deus radium intelligentie sue unicuique pro capacitate communicat, intellectusque beati distributo munere contenti vivunt, ac firmiter perfruuntur.

{110, 11 – 111, 2} [2] Veruntamen summum illud bonum nullum alicubi existentium sui expers esse patitur, sed, cum in seipso stabiliter superessentialem fixerit radium, benigne tamen interea pro cuiusque existentium proportione unicuique fulget atque ad ipsius contemplationem communionemque et similitudinem, quatenus assequi possint, sacros intellectus extendit. [3] Qui, ut fas est, aciem in ipsum reverenter intendunt neque ad superiora quam ferat indultus[1] ipsis pro modo suo radius frustra insolenterve[2] contendunt, neque inclinatione quapiam ad deterius vergente ad inferiora labuntur, sed firmiter indeclinabiliterque ad illucescentem sibi radium aciem intendunt et

[a] Plato, *Rsp*. 508 a 1 ss.; cf. Plot., *Enn*. 6, 7, 16, 24 ss.
[b] *Hymn. Orph*. 58, 2.
[c] Plato, *Phaedr*. 249 d 6; 256 d 4.

amore decentium illustrationum congruo sacra cum reverentia temperate sancteque per sublimia pervolant.

[1] indulctus I | [2] insolenterque *ante corr*. P.

[**10**, 1] MARSILIUS

Facilius tutiusque divina videmus si mentis aciem ad eloquia sacra convertimus, quam si [1] *in ipsum Deum audentius dirigamus.*

[2] Quod lucet in Deo tanquam solis mundani sole, super essentie et intelligentie limites, non tam perscrutari quam venerari debemus mentisque oculos, immensam hanc lucem minime sustinentes, hinc ad sacras litteras tanquam ad celos flectere in quibus nomina sunt cognomentaque divina tradita divinitus velut stelle oculis nostris accommodate, ex quibus sane stellis nobis emicant proprie Dei vires et appellationes laudesque divine, tanquam solis virtutes in stellis. |**1028**| [3] Ex hoc denique sedulo[2] pioque studio duo quedam potissima reportamus: primum quidem, quod divinos radios hinc haurimus nostro ingenio congruentes; secundum, quod divinum solem radiorum eiusmodi[3] fontem, ut Deo placet, rite laudamus. [4] In nominibus appellationibusque divinis (divinitus[4] videlicet traditis) mirabiles latere virtutes tum ad divina mysteria declaranda, tum ad mirabilia perpetranda Hebrei omnes existimant, et Zoroaster Iamblichusque confirmant[a].

[1] quasi I | [2] seculo I | [3] eiusmodi: eiusmodi facti I | [4] divinus I.

[**11**, 1] DIONYSIUS

Radii divinitatis fulgentes in sacris eloquiis ad divinam contemplationem facile nos perducunt.

{111, 3 – 111, 12} [2] His ergo subditi[1] divinis lancibus, que universos supercelestium ordinum sanctos gubernant exercitus, secretum quidem illud divinitatis intellectu essentiaque excelsius sanctis intelligentie nihil iam perscrutantis venerationibus, que vero ineffabilia sunt modesto quodam silentio honorantes, ad illos duntaxat qui in sacris litteris nobis fulgent splendores contendimus. [3] atque ab eis ad divinos hymnos illuminamur, inde videlicet ultra mundanum modum illuminati atque ad laudationes sacras inde formati: ad hoc ipsum videlicet, ut et divina

[a] *Or. Chald*. fr. 146 des Places; Iambl., *Myst*. 1, 12.

lumina nobis inde pro modo nostro tradita facile videamus, et beneficum illud principium totius illuminationis rite laudemus quemadmodum et ipsum de se in sacris eloquiis tradidit.

[1] subditis *ante corr.* P.

[**12**, 1] MARSILIUS

Deus usque adeo potens et intima causa est rebus omnibus bonorum omnium ut ipsemet rebus sit ipsa rerum bona.

[2] Ad rationem cause effectusque pertinet ut hic ab illa pendeat, et quo causa magis causa est effectus etiam magis inde dependeat. Cum igitur causa causarum sit maxime causa, consequens est ut omnia et omnino inde dependeant. [3] Quamobrem et illa est non solum efficiens omnium causa, sed finalis, nec efficiens tantum, sed conservans, movens, perficiens, iterumque reficiens, et quecumque sunt in opere ab illa omnino dependent; in operibus vero mundanis est essentia, vita, virtus, inclinatio, motus, actio, perseverantia, perfectio. Hec igitur in rebus omnia prima causa facit, servat, perficit, reficit. [4] Proinde causa prima ob immensam potestatem adeo tota totum occupat ut ubique sit omnibus presentissima, tantoque saltem in omnibus interius agat quanto natura interius agat[1] quam ars proculdubio facit[a]. Quoniam igitur tum omnia in rebus narrata a Deo pendent omnino, tum etiam Deus omnibus omnium inest intimus, merito Deus ipse videtur bona hec omnia, que narrata sunt, esse. [5] Speculare imaginem si qua est in speculo: hec autem dependet a vivo ut essentia eius et virtus, et motus, et status sit ipse qui vivit seque ipsum ad speculum speculatur; multo magis Deus ipse est essentia rerum, vita, virtus, actio, perseveratio, perfectio, reformatio, atque in mentibus puritas, illuminatio, perfectio, divinitas. [6] Plato in *Politico*, *Protagora*, *Critia*, divinum quiddam inquit vel deiforme quondam animis nostris infusum idque paulatim multis temporum curriculis aboleri, sed cum primum deletum[2] est, Deum renovare seculum animosque iterum divinitate formare[b]. [7] Id modo Dionysius attigit, qui deinde subdit Deum esse tum eorum qui simplices fiunt simplicitatem, tum eorum qui uniuntur unitatem: sive enim exeundo corporea ad simplicitatem proficiant, resolvi videntur in Deum, qui est ipsa simplicitas; sive posthabita virium actionumque multitudine ad unum se conferant, rediguntur in Deum, qui est ipsa unitas; [8] sive intellectus tum invicem, tum etiam cum intelligendis uniantur, ita prorsus Deo, qui est ipsa unitas, quasi quodam glutino copulantur; seu tandem cum ipso Deo quasi unum efficiantur, vacant hic iam

[a] Cf. Arist. *Met.* L 3, 1070 a 8; Ficin., *Theol. Pl.* 4, 1, t. I, p. 146 Marcel.
[b] Plato, *Pol*. 270 e; 272 c; *Prot*. 332 a; *Crit*. 109 c ss.

mentes, divina regnat unitas, unitate divina formate mentes agunt, quod et Plotinus sepe probat Iamblichusque confirmat[a]. [9] Etsi Deus adeo sit rebus intimus, est tamen intera segregatus tanquam principium ratione quadam super essentiam, principium, inquam, super principium, nullam videlicet cum principiis ceteris vel effectibus habens proportionem. [10] Rursus quamvis sit adeo separatus, immensum tamen, quod in se bonum ceu lumen occulit, largissime diffundit in omnia; hinc Orphicum illud Iupiter[3] quam in se ipso lucem occulit edit quandoque foras, ex almo corde operans admiranda[b].

[1] agat *om*. I | [2] delectum I| [3] supra P.

[**13**, 1] DIONYSIUS

Deus omnibus in rebus est omnia rerum bona.

{111, 12 – 112, 6} [2] Tradidit autem hec: Deus est causa omnium atque principium essentiaque et vita, tum vero eorum, qui a Deo prolapsi sunt, revocatio atque resurrectio; eorum autem, qui lapsu quodam divinam in se effigiem perdiderunt, renovatio atque reformatio; rursus eorum, qui profana quadam agitatione quatiuntur, confirmatio sacra; permanentium vero tuta securitas; [3] ad eum[1] quoque proficiscentium porrecta manu perductio; illuminatorum fulgor; eorum qui perficiuntur principatus ipse |**1029**| perfectionis, quique in eum assumuntur summa divinitas, eorum quoque qui simplices fiunt ipsa simplicitas, qui in unum conveniunt, similiter unitas; [4] universi principii ratione quadam super essentiam principium supra principium; occulti quinetiam, quantum fas est, benefica distributio atque (ut summatim dixerim) viventium vita, existentium essentia, omnis vite essentieque principium atque causa, ob propriam bonitatem omnia ut essent producentem atque conservantem.

[1] ad Deum P.

[**14**, 1] MARSILIUS

Quare Deus multis nominibus appelletur: cur unitas, cur Trinitas, causa, sapientia, pulchritudo, benignitas, ceteraque similiter.

[a] cf. Plot., *Enn*. 6, 7, 35, 20 ss.; Iambl., *Myst*. 10, 7.
[b] *Hymn. Orph*. 8, 13.

I

[2] Nomina, cognomenta, adiectiva que a sacris literis varia tribuuntur Deo non ad hoc inventa sunt, ut ipsam Dei naturam significarent (que, cum unica sit et simplex, si nominanda foret, unico foret nomine nominanda), sed ideo instituta sunt, ut multa variaque bona a divina bonitate largissime profluentia declararent; si quid vero preter processum ex Deo, aliquid preterea significant apud Deum, dicunt utique quid non sit Deus. [3] Ubi igitur Deus ipsum unum vel unitas vel monas cognominatur, primo quidem per ista significatur non esse Deos plures sed unicum, item unicum Deum non esse compositum, sed simplicissimum; rursus simplicissimum Deum non esse dividuum, atque ita dicitur, quid non sit Deus. [4] Deinde per eiusmodi appellationes significatur rerum unitas ex divina unitate procedens: singularitas[1] enim et simplicitas individuitasque, ubicunque rebus inest, a prima singularitate, simplicitate, individuitate procedit; sed hoc interest, quod qui in rem aliquam incidit singularem unicamque, hanc habet solam; qui vero unicum Deum habet, iam possidet omnia; preterea res plurimum simplices compositioni serviture sunt, divina simplicitas compositionibus dominatur. [5] Denique ad individua in rebus velut ad punctum et unitatem devenimus velut ad minima, dividendo paulatim vel quomodolibet minuendo; ad individuitatem vero divinam pervenitur velut ad maximum, ubi cum infinita unitate virtus concurrit immensa. [6] Et, ut summatim dicam, quod homo sit unus homo, quod corpus sit unum aliquid et unum aliquid anima, sic ex Deo habent, sicut ex eodem habuerunt, ut et simpliciter essent et essent homo, corpus et anima. Partes sane corporis tum humani tum mundani, inter se naturaliter repugnantes, ut in unam formam conciliarentur a prima tandem unitate sortite sunt; per eandem quoque discordes anime vires et affectus et motus dissensione tandem sedata placantur totusque animus sub una intelligentie forma vivit. [7] Sed quis non videat uniones omnium a primo principio dependere? Quatenus enim cuncta sunt ab eodem, et eo quidem simplicissimo individuoque prorsus secumque ipso penitus uniformi, eatenus et invicem conformia sunt confluuntque in idem velut finem, quod et tanquam principium ad se ipsum convertit quecunque produxit convertendoque in idem efficit interim, ut cuncta inter se sint eadem. [8] Proinde, quemadmodum in *Theologia* nostra probavimus[a], ad fecunditatem nature pertinet generatio, et interior illa quidem priusquam exterior; et quo excellentior natura est, eo interiorem sibi prolem generat; prima ergo natura adeo generat intimam, ut unica sit generantis genitique natura, eadem quoque mutui sit amoris. Veritas quidem generationis productionisque postulat ut tres he persone sint existentes, unitas interea infiniti principii facit ut natura sit una; contra in nobis, in quibus una persona in tribus consistit naturis, anima, corpore, spiritu. [9] Quod latine personam dicimus Dionysius dicit `uJpovstasin`, quod quidem non debemus substantiam interpretari, sed subpositum, vel subsistens, vel existens, aut subsistentiam vel existentiam. Ita vero conclude: natura communiter prior est et simplicior quam

[a] Ficin., *Theol. Pl.* 4, 1, t. I, p. 147 Marcel.

persona; si ergo persona plerunque unitatem suam servat in multitudine naturarum, multo magis convenientiusque natura potest singularem unitatem suam in personarum numero conservare; quod autem et ratione possibile et simul convenientissimum est, ipse in se Deus implet. [10] Divinam Trinitatem ibidem confirmavimus oraculis Chaldeorum; Plato quoque noster scribens ad Hermiam in divinitate patrem nominat atque filium, et mox utrunque singulari numero celebrat[a]; refert Iamblichus Egyptiorum mysteria, in quibus Deum inducunt ex se emicantem, suique ipsius patrem filiumque nominant[b], ubi unam in primo naturam ponunt generantis et geniti. [11] Plotinus ubi de amore divino[c], item ubi de uno et bono et libertate primi disputat[d], intimam quandam in divinis generationem ponit, per quam existens aliquid generetur, Deumque asserit ex se ipso prodire. [12] Ex hac igitur fecunditate divina omnis fecunditas emanavit in angelos, in animas, in celestia, in inferiora celo; ex illo quidem generante generantia, ex illo autem genito genita prodierunt; ex producente similiter et producto producentia pariter atque producta. Appellatur etiam Deus causa quoniam omnia essentiam accipiunt a Deo, bonitate videlicet divina ita volente, sicut et Plato in *Timeo* inquit[e], non autem necessitate nature. [13] Nominatur sapientia et pulchritudo quoniam harmoniam decoremque rebus inserit; harmoniam inquam interiorem, exteriorem vero decorem, per que quidem duo et sunt et bene sunt omnia. [14] Post hec Dionysius eternum[2] Dei filium, inquit, benignitate mirifica humanam sibi naturam assumpsisse nullo interim modo mutatum: mysterium hoc Platonicus Amelius Evangelium Iohannis commemorans veneratur[f]; |**1030**| Plato quinetiam contra Protagoram disputans non hominem, inquit, esse rerum omnium mensuram, sed Deum, maxime vero si Deus fiat homo[g]. Rationes autem mysterii huius in libro *De Christiana religione* tractavimus.

[1] singularis I | [2] eternam P.

[**15**, 1] DIONYSIUS

Divina nomina plurimum significant, beneficos ex Deo[1] *progressus. Deus appellatur unitas, Trinitas, causa, sapientia, pulchritudo, benignitas.*

[a] Plato, *Epl*. 6, 323 d.
[b] Iambl. *Myst*. 8, 2.
[c] Plotin., *Enn*. 6, 8, 15, 8.
[d] Plotin., *Enn*. 6, 8, 13, 25 ss.
[e] Plato, *Tim*. 29 e 2.
[f] Amelius, fr. 1 Zoubos apud Eus., *Praep. Ev*. 11, 19, 1 ss. p. 45 Mras.
[g] Cf. Plato, *Theaet*. 152 a 1 ss.; *Leges* 4, 716 c 4.

I

{112, 7 – 114, 1} [2] Hec tanquam initiati ab eloquiis sacris accepimus. Invenies autem universam (ut ita dixerim) sacram theologorum laudationem ad beneficos summe divinitatis progressus explanandos laudandosque appellationes divinas effingere. [3] Itaque in omni ferme[2] theologica tractatione summam divinitatem sancte celebratam videmus ut monadem quidem et unitatem propter simplicitatem unitatemque impartibilitatis ipsius naturam exsuperantis, ex qua tanquam unifica potestate efficimur unum dividuisque nostris diversitatibus supra mundanum modum conglobatis in monadem deiformem unionemque Deum imitantem colligimur; ut trinitatem vero propter superessentialis fecunditatis in suppositis tribus expressionem, ex qua paternitas omnis in celo et in terra existit atque nominatur; [4] preterea ut omnium existentium causam quoniam omnia per bonitatem eius effectricem essentie ut essent acceperunt; tum vero sapientem atque pulchram quia quecunque, ex eorum numero que sunt, nature sue propria servant inviolata, divine omnis harmonie sacrique decoris sunt plena. [5] Precipue vero generi nostro propitiam quoniam in una personarum suarum naturam nostram vere integreque assumpsit revocans ad se sibique applicans humanam humilitatem, ex qua simplex Iesus ineffabiliter est compositus, et qui est eternus temporalem sumpsit processionem, atque in intima nature nostre pervenit qui omnem totius nature ordinem super essentie modum eminenter excedit, propria tamen interea immutabilia prorsus et inconfusa conservans. [6] Hec, inquam, tanquam initiati didicimus, et quecunque alia deifica lumina sacris eloquiis hausta secreta divinorum preceptorum nostrorum traditio explanatione nobis perspicua contulit.

[1] ex Deo: ex Deo ex I | [2] forme I.

[**16**, 1] MARSILIUS

Ipsum unum bonumque est superius ente, intellectu, intelligibili; item quare figuris utamur ad divina declaranda. Item de resurrectione et fruitione Dei.

[2] Iam diu lectores admonendi nobis erant vocabula hec, essentia, et ens, et entia philosophis condonanda, ut instrumenta sua cuique artifici concedenda; preterea non posse nos, ubicunque Dionysius `oujsivan` nominat, per substantiam satis interpretari, sed plerunque per essentiam exprimendum, presertim ubi de ipso uno bonoque, ubi de malo, ubi de materia disputat. [3] Philosophi enim non substantiam quidem, que unum predicamentum est, sed essentiam atque

ens, quod omnia predicamenta complectitur, in certamen trahunt cum uno atque bono. Peripatetici sane ens, unum, bonum equalia putant[a], at vero Platonici, inter quos Dionysius noster obtinet principatum, unum bonumque enti extra controversiam anteponunt tanquam amplius, simplicius, prius, sufficientius, ideoque summum Deum unum ac bonum essentia superius libenter appellant. [4] Sed dic age, quando Dionysius materiam informem *ousìa* inferiorem inquit, interpretaberisne substantia inferiorem? At parum dixeris: nam quatenus est informis, non solum substantiali, sed etiam accidentali est forma deterior; [5] pretera, ubi malum ait nec esse nec habere `oujsivan`, si substantiam intellexeris ibi negatam, subintelligere poteris malo quantitatem saltem vel qualitatem posse concedi, quod dictu nephas. [6] Proinde Dionysius, una cum Platonicis, quecunque sensibus subiacent entia non vera nominat; substantias vero incorporeas earumque proprietates appellat entia vera et intelligibilia vocitat, quo in genere sunt anime intellectuales et intellectus angelici; super hec tandem entia vera introducit Deum excelsius ente, intelligibilique superius. [7] Sane quemadmodum unusquisque sensus cum sensibili suo proportionem quandam habet, ita sensus universus cum universo sensibili; item quam proportionem sensus habet ad sensibile, eandem ferme ad intelligibile obtinet intellectus; rursus qua proportione se habet sensus ad intellectum, eadem sensibile ad intelligibile se habere videtur. Quamobrem cum et intellectus et intelligibile proportionem aliquam subeant, merito super utrumque Deus est ab omni proportione penitus absolutus. [8] Est et super substantiam, que sub ente ab accidente dividitur et commertium subit cum accidente; est etiam super essentiam natura sua multiplicabilem in essentias, ipse tamen non ita multiplicandus. |**1031**| [9] Quoniam vero intellectus noster, propter nimium sensuum sensibiliumque commertium, in eiusmodi vita quodammodo ad intelligibilia pura fit ineptus, ideo prudentes theologi sensibilibus quibusdam (et his quidem honestioribus) intelligibilia vestiunt, ita demum intellectui nostro magis accommodata; qui lumen intelligibile ita temperatum tam facile cernit quam oculi lumen quodlibet in corporibus videt[1] quodammodo solidis[2] alioquin minime discernendum. [10] Deum quoque excelsius ente et quovis intelligibili mirabiliter eminentius[3] entibus intelligibilibusque ad angelos et animas pertinentibus induere solent, sic intellectui temperandum sicut sol ipse, qui alioqui tollerari non potest, rara sepius nebula oculis temperatur ita lumen figuramque solis tuto cernentibus. [11] His itaque rationibus Plato noster animam intellectumque per lineas[b], circulos[c], musicos numeros, currus, alas, similiaque describit[d], et Deum in sole figurat[e]; Isaias quoque Dominum videt in solio excelso sedentem et seraphinos fingit alatos[f], ut Ezechielem in presentia ceterosque dimittam[a]. [12]

---

[a] Cf. Arist. *Met*. G 2, 1003 b 22-25; K 3 1061 a 15-18.
[b] Plato, *Rsp*. 7, 534 d 4.
[c] Plato, *Phaed*. 72 b 1.
[d] Plato, *Phaedr*. 246 a; 251 b 1.
[e] Plato, *Rsp*. 6, 508 a 3 ss.
[f] Is. 6, 1 ss.

Et, ut summatim dicam, sicut in genere sensibilium puriora tanquam velamina quedam rebus intelligendis apponunt, scilicet puncta, lineas, figuras, unitatem, numeros, lumina, per punctum quidem et unitatem significantes naturam indivisibilem, per lumen vero intelligentie certitudinem, sic que summa sunt in ipso intelligibilium ordine Deo adhibent, ut essentiam, vitam, intelligentiam, veritatem, sapientiam, intelligibile lumen; verum, sicut illa intelligibilibus deteriora sunt, ita hec inferiora Deo. [13] Resurrectionem corporum humanorum divina potestate futuram Plato in libro *De regno* describit[b], quam olim Zoroaster asseruit[c]; itaque legimus in Magorum carminibus, quod omnes usurpavere Platonici, animam nostram preter terrenum corpus habere celeste, quicum quasi curru quodam reversura sit in celum[d]; item animas Deo deditas terrenum quoque corpus terre tandem non relicturas, sed una cum celesti suo corpore id quoque corpus celo reddituras illuminandum; quibus in verbis et resurrectio corporum et beatorum splendor asseritur. [14] Profecto, quemadmodum sol in vere terre visceribus condita semina suscitat et pleraque pulcherrimis floribus ornat, ita splendidissimum Christi corpus, statutis temporibus coniectis usquequaque radiis, hominum corpora suscitabit multaque preterea splendoribus exornabit[e]. Hinc illud Pauli: «conformabis corpus humilitatis nostre configuratum corpori claritatis sue»[f]. Quando igitur ita filii resurrectionis erimus, id est, ex eo qui primus iam resurrexit in similitudinem eius renati fuerimus, celoque donati terno Christi lumine perfruemur: per visum quidem visibili corporis Christi luce[g], per intellectum vero iam ab omni contagione corporea liberum intelligibili lumine ex intellectuali (videlicet Christi anima in nostram intelligentiam emicante); [16] sed per unitatem illam anime, quam Plato in *Phedro* mentis caput appellat[h], intellectu prestantius, consequemur unionem quandam intelligentia meliorem cum unitate bonitateque divina, que quidem infinito intervallo superat intellectum, sed coniectis in unitatem[4] nostram radiis intelligibili sorte superioribus uniet sibi mentem, que ita formata Deo[5] per Deum ipsum, Deum protinus percipit formatorem.

[1] videt IP*: an* vident *corrigendum?* | [2] solis P: *sed cf. 4, 23, 2* | [3] eminentius IP*: an* eminentem *corrigendum?* | [4] unitatem P: vivitatem I| [5] Deo *om*. P.

---

[a] Ez. 1, 4 ss.
[b] Plato, *Pol*. 270 d 6.
[c] *Or. Chald*. fr. 160 des Places.
[d] *Or. Chald*. fr. 120 des Places; cf. Iambl. *Myst*. 3, 14.
[e] Cf. Ficin., *Theol. Pl.* 13, 4, II, pp. 239 – 240 Marcel.
[f] Fil. 3, 21.
[g] Cf. Ficin., *De sole* I, 9 (Op. p. 971).
[h] Plato, *Phaedr*. 247 c 8; 248 a 3.

I

Divina rite docentur per signa. Item qualis gloria celestis futura sit.

{114, 1 – 115, 5} [2] Nunc quidem in his erudimur pro nostri ingenii facultate, cui sane indulgens benignitas sanctarum litterarum sacerdotaliumque traditionum per sacra velamina intelligibilia quidem sensibilibus, que vero essentiam superant rebus que habent essentiam obtegit formasque et figuras his que formam figuramque refugiunt rite circundat, excelsam denique infigurabilemque simplicitatem signorum dividuorum varietate multiplicat et effingit. [3] At quando incorruptibiles immortalesque facti erimus sortemque Christo similem beatamque adepti semper, ut scriptum est, cum domino erimus[a], visibili quidem divinoque ipsius spectaculo per castissimam speculationem iam impleti, lucidissimis tunc nos circumfulgente luminibus quemadmodum discipulos suos[1] in divinissima illa transfiguratione sua, [4] intelligibilis autem illuminationis eius intellectu a perturbatione materiaque separato participes[2], unionis vero intellectu superioris prefulgentium radiorum incognitis beatisque iactibus compotes erimus, in diviniore videlicet supercelestium mentium imitatione; erimus enim, ut divinorum eloquiorum veritas ait, equales angelis filiique Dei, quandoquidem resurrectionis filii futuri simus[b].

[1] suos *om*. P | [2] particeps I.

[**18**, 1] MARSILIUS

Quare circa divina imaginibus, et comparationibus uti deceat, et quomodo Deus essentiam cognitionem antecellat.

[2] In hoc vite statu anima quidem corpore vestita est, ratio vero imaginatione, mens denique ratione. Tum vero imaginatio, qua utimur vivimusque quam plurimum, intelligentie notiones assidue sensibilium imaginibus induit, quocirca nec iniuria cognitioni nostre non tam nuda quam vestita quedam accommodata videntur: induunt igitur sapientes merito, sicut diximus, sensibilibus quidem intelligibilia, his vero divina. [3] Hac Plato providentia iubet hominem sub tene |**1032**|broso specu nutritum ad intuendam meridianam lucem non subito compellendum, sed monstrandum huic solem primo quidem ad lucerne lumen in aqua, deinde in luna sub nocte serena, demum in ipsa aeris serenitate diurna[c]; similibus quoque gradibus rude vult ingenium ad contemplandam perduci

[a] 1 Ts. 4, 17.
[b] Cf. Lc. 20, 34 ss.
[c] Plato, *Rsp*. 7, 514 a ss.

divinitatem. [4] Linee undique contingentes centrum non longitudine quidem sua signum illud tangunt magnitudinis expers, sed suo queque signo signum; quod quidem etsi non est longum neque plura, plurimarum tamen longarumque linearum terminos, id est puncta, eodem sui puncto complectitur. Iam vero cum linee cuncte earumque termini ab eo profluant, merito in se eminenter anticipat[1] omnes; eadem ratione sphere minores multe sphera quadam ampliore comprehense, centris queque suis attingunt sphere continentis centrum mirabiliter in se et circulos omnes et centra complectens. [5] His ferme comparationibus Plotinus magnus utitur[a], ostensurus qua ratione quam plurime simul mentes in unum ipsum universi principium figant[2] intuitus, ipsumque in se comprehendat et intellectus omnes et summa queque intellectualium actionum. [6] Idem hic ante Plotinum Dionysius attigisse videtur, probans preterea intellectus, ubi Deum attingunt, intellectuales actiones posthabere quasi multiplices (ideo divine oppositas unitati) atque per unitatem potius amoremque attingere, quod et Plotinus sepe comprobat[b]. [7] Quemadmodum vita ante se essentiam postulat (nisi enim sit non vivit) ita cognitio vitam: nempe non cognoscit, nisi prius vivat. Omnis ergo cognitio in essentia viva fundamentum habet, et ideo circa essentias atque entia tanquam fines dirigit actionem. [8] Hinc aiunt naturalem quidem philosphiam circa ens iam quale mobileque versari, mathematicam vero circa ens iam quantum, metaphysicam denique ipsum simpliciter ens spectare; quod tametsi nondum substantia est vel accidens nec dum quantum vel quale vel mobile, potest tamen per hec omnia quandoque finiri: ideo nec est simpliciter infinitum. [9] Sed (ut summatim dicam) cum cognitio quidem et essentia sit posterior et desinat in essentias velut fines, merito Deus essentiam supereminens, cognitionem[3] etiam antecellit, nec igitur attingi cognitione potest. Essentiam vero bono posteriorem esse testantur essentie quelibet in se ipsis minime quiescentes, sed annitentes semper ad actionem: ad actionem videlicet circa bonum unaqueque suum, qua quidem ratione ipsa simpliciter primaque essentia agere iam convincitur ad ipsum simpliciter primumque bonum.

[1] peranticipat I | [2] fingant I | [3] cognitione I.

[**19**, 1] DIONYSIUS

Signis congrue utimur ad divina, ipse vero Deus essentiam cognitionemque antecedit.

[a] Plotin., *Enn.* 1, 7, 1, 23; 6, 8, 18, 8 ss.; 2, 2, 3, 5 ss.; 5, 1, 9, 18; 6, 1, 4, 21 ss.
[b] Cf. Plotin., *Enn.* 6, 7, 35, 20-25.

I

{115, 6 – 115, 18} [2] Nunc autem pro ingenii viribus congrue ad divina signis utimur, rursumque ex his ad simplicem unitamque intelligibilium spectaculorum veritatem modo quodam proportionis assurgimus, atque post omnem nostram divinorum intelligentiam, sistentes intellectuales actiones nostras, ad sublimiorem essentia[1] radium, quantum fas est, contendimus. [3] In quo quidem termini omnes omnium cognitionum plusquam ineffabiliter preexistunt, quem nec intelligere, nec eloqui licet, neque quomodocunque aliter speculari, propterea quod est ab omnibus segregatus et eminenter ignotus; iam vero essentialium omnium cognitionum atque virium superessentiali[2] virtute fines simul omnes anticipavit, [4] atque incomprehensibili potestate supercelestibus quoque mentibus altior extat. Si enim cognitiones omnes tum entium sunt, tum etiam in entia desinunt, qui omni essentia superior est consequenter est ab omni cognitione semotus.

[1] essentiam I | [2] superessentialia P.

[**20**, 1] MARSILIUS

Deus amplectitur, complectitur, anticipat omnia. Mysterium divinum nec anime[1]*,*
nec angeli per intelligentiam assequuntur, sed per unionem
intelligentia meliorem.

[2] Deus omnia amplectitur, complectitur, anticipat: amplectitur quidem per excellentiam potestatis, velut extrinsecus circumfusus; complectitur autem una quadam penes se natura unice colligens singula quantumlibet[2] inter se diversa; anticipat denique, quoniam et antequam sint possidet ipse et gradu longe prestantiore quam sint. [3] Deum neque scientia neque tactu percipere possumus: id autem est neque conclusione quadam antecedentibus principiis consequente, neque subito quodam intellectus intuitu. [4] Ipsum bonum ob infinitatem suam intellectu finito assequi non valemus; rursus unitatem eius propter incomparabilem simplicitatem intelligentia semper multiplici non attingimus; tres insuper illas (ut ita dixerim) existentias, in unitate simplicissima subsistentes, vestigiis nullis investigare licet, presertim quoniam quilibet trium illic existentium eque Deus est atque bonus, totusque Deus totumque bonum. [5] Angeli quinetiam naturali intelligentie lumine mysteria eiusmodi non attingunt, sed divinitus infuso supernaturali quodam lumine in angelicam unitatem intellectu prestantiorem coniunguntur Deo, unione quadam intelligentiam superante; per quam utique unionem fruentes Deo hec mysteria, etsi |**1033**| non omnino comprehendunt, certissimis tamen rationibus consequuntur; angelos dico non omnes, sed beatos: hi nanque soli inter angelos supernaturali lumine digni sunt habiti. [6] Anime quoque in

patria iam beate[a], et si que preterea quasi separate viventes in corpore extra corpus aliquando divinitus rapiuntur, facte iam angelice, eodem ad tempus cum angelis munere potiuntur; similium duntaxat animorum officium est divina nobis nomina rite tradere. [7] Quoniam vero nomina hec non rite pandunt nisi coniuncte Deo, coniuncte vero non sunt nisi seiuncte prius non solum a corpore fuerint, verum etiam a propriis intelligentie actionibus, rursus ab omnibus tum que sunt, tum etiam que intelliguntur esse, idcirco prima eiusmodi nomina tam ablationem rerum a Deo quam separationem Dei ipsius a rebus significaverunt. [8] Uniones quibus beati vel angeli vel animi Deo iunguntur appellat vel ejpibolav" vel paradocav": primum quidem significat iactus, ictus, aspectus, intuitus; secundum vero perceptiones, acceptiones, susceptiones. Disiunctio hec originem ducit a diversis opinionibus circa visum[3]: Platonici enim putant visum foras emittere radios[b], Peripatetici vero contra[4] imagines a re videnda suscipere[c]. [9] Beati vero nec iaciunt suos in Deum radios nec Deum ipsum accipiunt, sed ab ipso Deo lumen hauriunt, quo statim hausto non Deus quidem beato coniungitur, sed beatus Deo: non enim beatus Deum accipit, sed beatum sibi Deus assumit. [10] Forme quidem materiales, id est cum materia quanta usquequaque dividue, ab ipsa materia suscipiuntur atque sustinentur; individue vero forme et a materia separabiles materiam ipse suscipiunt atque regunt. Similiter accipi quidem rerum formas ab anima licet dicere, Deum vero nequaquam, sed animam ab ipso Deo vicissim.

[1] anima P | [2] quantumlicet I | [3] iustum I | [4] contra: quod contra I.

[**21**, 1] DIONYSIUS

Soli sancti, per divinam inspirationem facti iam angelici, ita per unionem cognoscunt Deum ut recte possint divina nomina constituere.

{115, 19 – 117, 4} [2] At vero si ipsa omnium causa est omni sermone cognitioneque prestantior atque intellectu universaliter essentiaque superior, quippe cum amplectatur, complectatur, anticipet omnia, ipsaque a nullis usquam comprehendi possit; rursus si neque sensus ipsius est ullus, nec imaginatio, nec opinio, nec nomen, nec sermo, nec tactus, nec scientia, quonam pacto divina nomina pertractabimus, quippe cum ostenderimus Deitatem excelsiorem essentia consequenter nec vocabulum, nec nomen habere? [2] Ceterum, quemadmodum diximus ubi divinas uJpotupwvsei" (id est figurationes vel institutiones) exponebamus, quid sit ipsum unum atque

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 1, 6, 8, 16.
[b] Cf. Plato, *Tim*. 45 b – c; Plotin., *Enn*. 4, 5, 2, 8 ss.; 4, 5, 4, 1 ss.
[c] Cf. Arist. *An*. 419 a; 435 a.

bonum essentia superius et ignotum, quid, inquam, sit in ipsa unitate Trinitas et in Trinitate quilibet eque Deus, eque bonus, nec dici nec intelligi potest. [3] Ipse quinetiam sanctarum virtutum convenientes angelis uniones, sive eas iactus dicere oportet sive perceptiones circa bonitatem plusquam ignotam atque prefulgentem, ineffabiles sunt nobisque incognite: solis angelis illis insunt qui supra[1] cognitionis angelice modum his digni habiti sunt. [4] His utique unionibus intellectus quoque conformes Deo, angelos imitantes, quantum fas est uniti, cum per totius intellectualis actionis vacationem eiusmodi unio mentium Deo raptarum ad ipsum lumen excelsum confecta sit, consequenter lumen ipsum propria admodum ratione per ablationem omnium celebrant, [5] ad hoc ipsum vere mirabiliterque illuminati ex beatissima ad idem unione, quod videlicet rerum quidem omnium causa est, ipsum vero nihil est ex omnibus, utpote quod ab omnibus entibus sit supra modum essentie segregatum.

[1] super I.

[**22**, 1] MARSILIUS

Deus dupliciter considerari potest: tum a rebus longissime segregatus, tum omnibus maxime se communicans. Item ipsum bonum est accommodatissimum Deo nomen.

[2] Alibi diximus duo ad primum rerum principium potissima pertinere: primum quidem excellentiam cuncta immenso spatio supereminentem; secundum vero bonitatem per omnia se ipsam creando, conservando, movendo, perficiendo, largissime diffundentem. [3] In prima quidem contemplatione, nullum Deo nomen accomodamus rerum prorsus ullarum, sive sint, sive esse possint atque fingi; in secunda vero attribuere quodammodo Deo bonorum ab eo procedentium nomina possumus, qua ratione omnium in Deo vigor efficax exemplarque proculdubio viget. [4] Negat Dionysius de Deo quecumque formali aliqua ratione pertinent ad proprietates rerum naturalium animarumque et mentium vel etiam entis illius universi; in quo Platonici essentiam, vitam, intellectum collocant[a], item motum, statum, identitatem, diversitatem tanquam genera rerum[b], rursus infinitatem atque terminum[c], veluti prima omnium elementa. [5] Utitur quinetiam prima Platonis epistola, dicente: «circa regem omnium cuncta sunt, ipsius gratia omnia |**1034**|, ipse causa est bonorum omnium»[d]: primum ex his tribus omnia dicit ex Deo pendere, secundum declarat

[a] Cf. Procli, *El. Theol*. nr. 197.
[b] Cf. Plotin., *Enn*. 6, 2, 8.
[c] Cf. Procli, *El. Theol*. nr. 159; *Theol. Pl*. 3, 9 p. 36 S.-W.
[d] Plato, *Epl*. 2, 312 e.

illic tanquam a causa finali; tertium, velut ab efficiente, omnia dependere. [6] Preterea probat ipsum bonum esse accomodatissimum primo rerum principio nomen: primo, quoniam ad ipsum bonum amplissima diffusio pertinet, eademque pariter pertinet ad principium; deinde quia bonum rationem cause finalis habet quandoquidem, tanquam finem, omnia bonum appetunt: finis autem est causa causarum (causas enim ceteras movet); tertio, quoniam omnia principium suum appetunt, ut ibi[1] vel inde perficiantur: nihil[2] vero aliud expetunt preter bonum. [7] Bonum igitur omnium est principium, quemadmodum est et finis. Non appetunt omnia intellectum nec omnia vitam, et que saltem affectant essentiam, non simpliciter eam optant, sed gratia boni, videlicet ut etiam bene sint et bono quodam essendo fruantur. [8] Quamobrem nec intellectus, nec vita, nec essentia ita Deo conveniunt sicut bonum; memento vero quatenus singula proprium bonum cupiunt, eatenus quodammodo ipsum quoque simpliciter bonum desiderare. Ab[3] hoc enim tum ab initio, tum perpetuo habent singula, ut bona appetendaque sint. Que de bono ex mente Dionysii diximus a Plotino et Proculo post Dionysium sunt maxime confirmata.

[1] ibi *om*. Il[2] nihili Il[3] ad P.

[**23**, 1] DIONYSIUS

Deum tum ex nullis nominare licet, tum etiam ex omnibus celebrare, siquidem ipsum bonum suo modo appetunt omnia, tanquam inde creata[1].

{117, 5 – 118, 1} [2] Ipsum igitur Deitatis excelse superessentiale, ipsa scilicet superbonitatis superessentia, quicquid denique sit, neque ut rationem vel potestatem, neque ut intellectum aut vitam vel essentiam laudare fas est nulli ex his qui veritatis omni veritate superioris sunt amatores, sed ut excellentissime segregatam ab omni habitu, vel motu, vita, imaginatione, opinione, nomine, sermone, cogitatione[2], intelligentia, essentia, statu, firmatione, unione, termino, infinitate et universaliter ab omnibus que in ordine entium collocantur[3]. [3] Verum quoniam tanquam subsistentia bonitatis ipso suo esse entium omnium causa est, haud ab re excelse Deitatis providentiam bonorum principium ex omnibus inde creatis laudare decet, quandoquidem circa ipsam omnia atque eius gratia, ipsaque est ante omnia et in ipsa cuncta consistunt, atque eo ipso quod ex[4] ipsa universa producta sunt atque subsistunt. [4] Idcirco hanc appetunt omnia: intellectualia quidem rationaliaque scienter, inferiora vero his sensuali conditione, sequentia rursus per vitalem[5] motum aut per aptitudinem quandam essentialem et in quodam habitu consistentem.

[1] inde creata: incerta P | [2] cognitione P | [3] collacantur I | [4] ex *correxi*: est IP | [5] parvitatem motum I.

[**24**, 1] MARSILIUS

Qua ratione negari omnia de Deo, ac pariter affirmari possint.

[2] Mysteria Dionysii sententia illa Mercurii ter maximi confirmantur: Deus, inquit, nihil est omnium, Deus est omnia; Deus nomen nullum habet, Deus habet omne nomen[a]. [3] Ita ferme res omnes in Deo sunt pariter atque non sunt, sicut domus in architecto, forme membrorum in vegetali seminariaque natura, igneus in sole calor, in unitate numeri, longitudo linee in puncto, unde Pythagorica ratione producitur, linee in centro circuli, radii omnes in centro solis, in lumine vero colores[1]. [4] Res sane nulla preter Deum ea forma, qua vel est vel fingitur, est in Deo finita, videlicet in Deo[2] penitus infinito; res item omnes, tanquam a Deo non casu sed ratione in formam suam edite, in Deo presunt gradu quidem certo, sed infinite prestantiore quam in se ipsis. Merito igitur Parmenides Pythagoricus, apud Platonem, omnia de ipso uno rerum principio negat pariter et affirmat[b]. [5] Nomina vero affirmative de Deo dicta non significant ipsam Dei naturam, ficta videlicet ab intelligentia naturam illam penitus ignorante, sed significant actum quendam qui, ad Deum quidem comparatus, productio, ad res autem processio dici potest. Iam vero quando Deus nominatur vita, significat et actum Dei vivificum et vitam in res quandam actione eiusmodi procedentem; similiter essentia, et intellectus, et bonitas et cognomenta ceteraque affirmant.

[1] calores I | [2] in de I.

[**25**, 1] DIONYSIUS

Qua ratione Deo nullum convenit nomen, rursusque conveniunt omnia nomina.

{118, 2 – 119, 9} [2] Hoc igitur intelligentes theologi divinitatem partim tanquam nomine carentem, partim ex omni nomine celebrant: ut carentem quidem nomine, quando supremam divinitatem aiunt in una quadam secretarum occultumque aliquid significantium visionum apparentem increpasse[1] eum, qui interrogaverat: |**1035**|«Quod est nomen tuum?», ac veluti eum ab omni divine appellationis cognitione deterrentem, dixisse: «Quidnam meum nomen interrogas?»,

[a] *Corp. Herm.* 5, 10.
[b] Cf. Plato, *Parm.* 137 c – 155e.

atqui et «hoc est mirabile»[a]. [3] An vero nonne est istud revera mirabile nomen, quod est super omne nomen, quod est[2] innominabile, quod quidem omne nomen exuperat quodcunque nominatur, vel in hoc seculo vel in futuro? [4] Vicissim quoque tanquam plurimis nominibus preditum laudant, ubi Deum rursus dicentem inducunt: «Ego sum qui sum»[b], «vita»[c], «lumen»[d], «Deus»[e], «veritas»[f], et quando divina sapientia prediti ipsam omnium causam varia denominatione ex creatis omnibus predicant ut bonum, ut pulchrum, ut sapientem, amabilem, [5] Deum Deorum, Dominum Dominorum, sanctum sanctorum, ut eternum, ut existentem, ut causam seculorum, ut auctorem vite, sapientiam, intellectum, rationem, cognitorem, ut thesauros totius cognitionis omnes anticipantem, ut potentiam, potentem, regem regum, antiquum dierum, insenescibilem, immutabilem, salutem, iustitiam, sanctificationem, redemptionem, magnitudine omnia excedentem. [6] In aura tenui iam vero et in mentibus esse Deum dicunt, et in animis et in corporibus, et in celo et in terra, atque simul in eodem eundem, in mundo, circa mundum, super mundum, supercelestem, super essentialem, solem, stellam, ignem, aquam, spiritum, roris nubem, ipsum lapidem, atque petram omnia que sunt, nullum eorum que sunt.

[1] increpasse: more passe Il| [2] est *om*. P.

[**26**, 1] MARSILIUS

Deus non solum omnia in omnibus agit, sed etiam ipse est in omnibus omnia.

Plato in *Epistolis* inquit omnia a Deo regente pendere, tanquam ab efficiente pariter atque fine[g]. Preterea in quarto *Legum* idem confirmat his verbis: «Deus, ut prisci tradunt, principium et finem, et media omnium comprehendens[1] recta via peragit, et secundum naturam omnia circuit»[h]; in *Timeo* atque *Parmenide* omnia deducit ab uno[i]. [3] Quamobrem Plotinus et Iamblichus et Proculus omnesque extra controversiam Platonici, quamvis res, virtutes, eventus differentes in causas quoque differentes proxime referant, omnes tamen et effectus et causas in primam redigunt causam causarum, unde cause omnes habent et ut sint, et cause sint, et sua queque naturaliter agant, et certo quodam ordine moveantur. Idcirco mediarum causarum effectus a causis suis proficiscuntur, in

[a] Gn. 32, 30; Gdc. 13, 18.
[b] Es. 3, 14.
[c] Gv. 11, 25; 14, 6.
[d] Gv. 8, 12.
[e] Gn. 28, 13.
[f] Gv. 14, 6.
[g] Plato, *Epl*. 2, 312 e 1-3.
[h] Plato, *Leges* 4, 715 e 7 ss.
[i] Plato, *Parm*. 142 b1 – 155 e 2; *Tim*. 29 a 2-4+.

omnibus causis agente prima, ideoque et a prima sunt omnes. [4] Tam vero efficaciter agit in causis agentibus effectibusque procedentibus causa prima, cuius virtute actuque omnia faciunt atque fiunt, ut mirifice dotes omnes in rebus quibuscunque reperte non solum a causa prima sint, verum etiam excellenter considerate causa ipsa sint prima, immo prima causa sit omnes eiusmodi dotes, quemadmodum anima in oculo quidem est visus, in auribus autem est auditus, in ceterisque membris et ceteri sensus atque vires. [5] Tradunt Astrologi per aspectum quendam lune ad solem vires summatim congregatas stellarum omnium hauriri, quoniam videlicet vires omnium et existant a sole et in sole consistant per lumen usquequaque diffusum singulis virtutes singulas conferente. Itaque non solum quidquid stelle faciunt sol quoque facit, sed etiam virtutes in stellis differentes, ipse sol existit: in Saturno quidem solis lumen est ipsa saturnia firmitas, in Iove virtus alma, in Marte motus efficax, in Venere gratia, in Mercurio agilitas et industria, in luna vividus humor, in ceterisque similiter est et cetera. [6] Quid ergo mirum, si Deus sit nominibus omnium appellandus, cum ipse Deus in essentia sit ipsum essentie firmamentum, in vita vero sit ipse ad universalem motum vigor intimus, in intellectu perspicacia pariter atque claritas, in omnibus denique summitas uniuscuiusque[2] boni? [7] Huc denique tendunt que Dionysius de universali Dei actione et regno et providentia disputat. Ita vero universale et absolutum est Dei regnum ut non solum omnia in omnibus agat, sed ipse quoque excellenter sit in omnibus omnia; agit quidem regitque cuncta absque inclinatione habitudineque ad subdita; est quoque omnia sine mixtione ad alia, sine detrimento sui. [8] Habet insuper in se omnia simpliciter ac prorsus indefinite: simpliciter inquam atque unice quoniam que in rebus forme sunt multe in Deo forma sunt una, sicut lux, calor, siccitas, levitas, in igne quidem qualitates multe sunt, sed in celo una sunt qualitas, lumen unum; [9] diximus insuper indefinite quoniam vita, sapientia, iustitia, cetereque virtutes que in anima atque mente inter se formaliter distincte sunt speciebusque propriis definite, in Deo sunt una virtus absoluta prorsus, ipse Deus immensus, quemadmodum innumerabiles radii inter se discreti e solis globo prosiliunt in conum passim determinati, sed in ipso sole sunt lux unica solis, nondum discreta conis, sed orbem sibi retinens naturalem. |**1036**|

[1] comprehendens : comprehendens et P | [2] unuscuiusque I.

[**27**, 1] DIONYSIUS

Deus omnia in omnibus agit atque ipse est in omnibus omnia, ideo ex honestis omnium nominibus rite laudatur.

I

{119, 10 – 120, 8} [2] Hac igitur ratione ipsam omnium causam super omnia existentem, tum privatio nominum, tum etiam rerum omnium nomina decent, ut universorum exacta ratione sit regnum atque circa ipsam omnia sint, et ex ipsa tanquam causa, tanquam principio, tanquam fine dependeant, ipsaque, ut scriptum est, omnia sit in omnibus[a]. [3] Sic igitur vere laudatur tanquam omnibus subsistentiam exhibens, incohans, perficiens, continens, custodia omnium atque sedes et ad se ipsam cuncta convertens. Sed agit hec omnia unite, absolute, eminenter: iam vero neque complexionis aut vite aut perfectionis duntaxat causa est, ut ab hac sola vel alia providentia bonitas illa que est super omne nomen proprie nominetur, [4] immo vero simpliciter omnia et incircumscripte[1] in se ipsa complectitur, perfectissimis videlicet ipsius unius omniumque cause providentie beneficiis, quam ob rem ex rebus omnibus congrua ratione laudatur atque nominatur.

[1] circumscripte P.

[**28**, 1] MARSILIUS

Quot modis fingantur divina nomina, et quomodo divina in visum veniant.

[2] Divina nomina fingi solent vel per negationes, de quibus in *Mystica theologia* tractatur, vel per affirmationes, atque id quidem duplici ratione: aut enim secundum intelligibiles ex Deo processiones formantur, de quibus hic agitur, aut secundum sensibilium rerum similitudines adducuntur, quod sane *De symbolica theologia* liber explicat. [3] Liber vero presens, per processiones intelligibiles nomina fingens, ex tribus principiis ea ducit: aut enim universalem Dei providentiam beneficentiamque significant per omnia procedentem ut unum, bonum, essentia, aut providentiam quasi particularem, ut vita, veritas, intellectus; particularem quoque magis ut iustitia, temperantia, fortitudo; aut forte non tam ipsam Dei providentiam proferunt quam res providentia gubernatas, ut quando Deus nominatur sol, ignis, homo. [4] Denique quod vetat divina temere divulgari, confirmatur auctoritate Platonis in *Epistolis* prohibentis inter divinorum imperitos efferri divina[b]: ait enim nulla rudibus magis ridicula videri quam divina, nulla sapientibus admirabiliora, quam divina putari [c]. [5] Ceterum quod de divinorum visis seu visionibus adducit in medium, quonam modo putabimus exponendum? Numquid divina, que plus quam intelligibilia sunt, condensato quotidie aere circumfundi atque ita externis oculis sub variis seipsa figuris offerre, an potius intelligibile inde lumen intellectui nostro uberius se infundens, ex intellectu protinus in

[a] 1 Cor. 15, 28.
[b] Cf. Plato, *Epl*. 7, 341 c 5; Plato, *Epll*. 2, 314 a; 12, 359 d 8.
[c] Plato, *Epl*. 2, 314 a 1-5.

imaginationem nostram exuberare, ibique, variis vestitum figuris ac iam imaginabile factum, in visum quoque ipsum intrinsecus exundare, atque hic efficacius apparere veriusque videri, quam si per inferiora media extrinsecus incidisset? [6] Hac utique ratione divinorum plurimum visa fieri Platonici putant, idemque presentia Dionysii verba sonare videntur ubi eos quibus hec apparent et tunc illuminatos dicit et prophetas nominat preceptoresque sacrorum. [7] Ratio quidem Platonica forte dictaret visa per Deum summum angelosque sublimes effecta secunda hac fieri ratione; facta vero per inferiores angelos sepius ratione prima, presertim quando hominibus non admodum excellentibus offeruntur; nos autem ita denique sentiemus, ut theologorum cetus maxime comprobaverit. [8] Si varia diversorum numinum visa desideras intelligere, lege Iamblichi librum, quem anno superiore sumus interpretati, de his latissime disputantem[a].

[**29**, 1] DIONYSIUS

Divina nomina ducuntur non solum a providentia Dei rebusve provisis, sed etiam a visionibus divinis; sed divina non sunt patefacienda prophanis.

{120, 9 – 121, 18} [2] Neque vero hec tantum divina nomina theologi celebrant que a providentiis universalibus particularibusve aut ab his, que providentia divina reguntur originem ducunt, sed etiam a divinis quibusdam interdum visis, quibus preceptores sacrorum vel prophete in sacris edibus aut alibi illuminati sunt ex aliis et aliis causis atque viribus, nominare solent bonitatem omni nomine omnique luce prorsus excelsiorem. [3] Iam vero formas illi figurasque humanas vel ignis, vel electri circumponunt, ipsiusque oculos auresque et crines, facies, manus, scapulas, alas, brachia, humeros, pedes laudant, coronas quinetiam, sedes, pocula, pateras, et alia quedam id genus mystica circa Deum fingunt, de quibus in *Significativa theologia* pro ingenii facultate dicemus. [4] Nunc autem quecunque ad presens opus pertinent ex libris theologicis colligentes, atque his que dicta sunt tanquam regula quadam utentes ad quam aciem |**1037**| dirigamus, ad explicanda intelligibilia Dei nomina iam pergamus. Iam vero, quod nobis in universa Theologia lex sacra sancit, intentissima in Deum mente divinitus effulgentia (ut proprie dixerim) spectacula speculemur, [5] atqui et aures expiatas sacrorum Dei nominum explanationibus adhibeamus, sancta sanctis ex traditione divina duntaxat insinuantes, eaque a risu illusioneque prophanorum interim vindicantes, immo vero illos ipsos, si qui omnino sunt tales, ab hoc errore divinis repugnante pro viribus liberantes[1]. [6] Te quidem ista conservare oportet, optime Timothee, iuxta sacratissimam sanctionem, neque inter profanos eloqui aut efferre divina. [7] Mihi autem prestet Deus rite, ut

[a] Cf. Iambl. *Myst*. 2, 3-9.

divina decet, laudare benefica et multiplicia nomina Deitatis appellatione nomineque carentis, nec ori meo verbum auferat veritatis.

[1] liberante P.

II

<II>

[**1**, 1] MARSILIUS

Que deitas per essentiam, que per participationem, quomodo bonitas sit proprium Dei nomen. In Trinitate que communia sint, que propria.

[2] Thearchia usitatissima apud Dionysium appellatio Dei, interpretatu durissima, significat Deitatem primam deitatis divinitatisque uniuscuiusque principium. Opinantur enim Platonici Deum primum intellectibus omnibus tam humanis quam angelicis impressisse proprium quendam sui characterem[a], tanquam proxime a se creatis, quam alibi appellavimus unitatem atque etiam bonitatem; que quidem unitas in naturis intellectualibus sociam superat multitudinem, in naturis vero deterioribus sepius a cognata multitudine superatur. [3] Intellectus igitur ob naturalem excellentemque unitatem divini dicuntur, et quatenus in eam collecti per eam fruuntur [et][1] Deo, dii quandoque cognominantur. Hac igitur ratione Deus ipse, alioquin simpliciter proferendus, dicitur et primus Deorum Deus et divinitatis deitatisque universe principium. [4] Ipsa per se bonitas, cum significet summam tum sufficientiam, tum etiam amplitudinem, pre ceteris exprimit principii primi naturam, presertim quia proprietas illius est omnia facere. Boni quoque ipsius est efficere omnia, siquidem eiusdem est cuncta perficere; intellectus autem qua ratione simpliciter intellectus existit, non est sibi ipsi sufficiens, sed est quasi quidam oculus institutus et adspirans ad intelligibile lumen [5] neque hoc ipsum lumen est primus ipse Deus (subit enim quandam, ut diximus alibi, cum intellectu proportionem); multo minus essentia atque vita sibimet sufficiunt, quandoquidem intellectus, qui perfectior est[2], non satis sibi ipse facit. [6] Denique si verum est, quod plerique Peripatetici putant, ipsum videlicet ens qua ratione ens esse intellectus obiectum intellectui adequatum, nimirum nec ens, nec essentia esse potest principium universi, quippe cum intellectus, hoc inferior, ens universum undique circumlustret et penetret et distinguat et componat atque definiat, tanquam rem proportione quadam intellectui coniugatam. [7] Omnia communiter nomina a sapientibus attributa Deo, propterea quod perfectionem simpliciter excellentiamque significent, singulis Trinitatis divine personis eque conveniunt, ut bonitas ipsa, immensa potestas, causa omnium prima atque similia: nam et eiusmodi nomina ad celebrandam divinam naturam instituta sunt, et natura divina tota in singulis personis est penitus una. [8] Que vero proprietatem persone significant personis ceteris non conveniunt, ut Pater, Filius, Spiritus; item generare, generari,

[a] Cf. (e. g.) *Or. Chald.* fr. 1 des Places; Plotin., *Enn*. 6, 7, 35, 19-23; Procli *De prov*. 5, 31; *Theol. Pl.* 1, 3 p. 15, 20 S.-W.

procedere; proprium quoque Filii est humanam sibi naturam assumere. [9] Genitor quo potentior est eo similiorem sibi prolem generat; potestas igitur infinita infinite consimilem; similitudo vero, ad equalitatem adolescens, gradatim in ipsam identitatem postremo resolvitur. Una est igitur nature in Patre et Filio singularitas, tanta duntaxat distinctione servata, quanta est omnino inter genitorem ac genitum necessaria, id autem est, ut hoc quidem sit ab illo, neque vicissim. [10] Similis quoque distinctio est inter Patrem una cum Filio producentem Spiritumque productum atque procedentem; que quidem distinctio priorem alium alio sola forsan designat origine, quia videlicet hic ab illo, neque contra, neque propterea prior est alius alio vel tempore vel natura: non tempore, quoniam et hic et ille pariter est eternus; non natura, quoniam ita natura singularis est una, quemadmodum in nobis; [11] natura in Patre Filioque specialis est eadem, que quidem in nobis, ac multo magis in igne vel lumine ad identitatem summam videtur anniti quam ab evo possidet in divinis.

[1] et *seclusi* | [2] perfectior est: perfectionem I.

[**2**, 1] DIONYSIUS

Que in Trinitate communia sint, que propria.

{122, 1 – 123, 15} [2] Ipsa per se bonitas a sacris litteris[1] celebratur tanquam definiens atque exprimens totam Deitatis supreme substantiam, quicquid tandem existit. Quid enim aliud ex sacra Theologia discere licet, quando supernum[2] ipsum Deum ait exponendo dixisse: «Quid me interrogas de bono? Nullus bonus nisi solus Deus»[a]. [3] Hoc igitur et alibi a nobis discussum est atque demonstratum, omnes semper denominationes Deo dignas non divisim per partes, sed in tota, perfecta, integra, plena Deitate a sanctis eloquiis celebrari, ipsasque omnes individue, absolute, preter omnem discriminis observantiam, integra videlicet |**1038**| ratione, universe integritati perfecte totiusque Deitatis attribui. [4] Iam vero, quemadmodum in *Theologicis institutionibus* admonuimus, nisi quis hoc de tota deitate dictum confiteatur, scindere audet temeritate nefanda unitatem ipsam superunitam. Dicendum igitur de tota Deitate hoc accipi oportere: nempe Verbum quoque ipsum natura bonum, «Ego, inquit, bonus sum»[b], atque aliquis ex prophetis divinitus occupatis canit: «Spiritum bonum»[c]. [5] Huc tendit et illud: «Ego sum qui sum»[d] : nisi de tota dictum deitate consentiant, sed per unam duntaxat partem circumscribere annitantur, quodammodo illud accipient:

[a] Mt. 19, 17; Mc. 10, 18; Lc. 18, 19.
[b] Mt. 20, 15; Gv. 10, 11.
[c] Sal. 143, 10.
[d] Es. 3, 14.

«Hec ait qui est, qui erat, qui venturus est, qui est omnipotens»[a] ? Item illud, «Tu autem idem ipse es»[b], nec non et illud: «Spiritus veritatis, qui est, qui a patre procedit»[c]. [6] Atqui nisi totam Deitatem esse vitam dicant atque vivificam, quonam modo verum est verbum sacrum quod ait: «Quemadmodum Pater suscitat mortuos, et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat»[d], et illud: «Spiritus est qui vivificat»[e] ? [7] Iam vero quod tota Deitas habeat omnium dominatum perspicue patet; nempe de fecunda Patris Deitate, vel Deitate Filii, non facile narratu est (ut arbitror) quam multis Theologie locis predicetur «Dominus» de Filio pariter atque Patre; «Spiritus quinetiam Dominus est»[f]. [8] Ipsum quoque pulchrum atque sapiens in tota deitate laudatur; lumen preterea potestasque deifica similiter atque causa; cuncta summatim, que totius deitatis supreme sunt, sacre littere in universam Deitatem referunt celebrandam.

[1] litteris *om*. I | [2] supremum *ante corr*. P.

[**3**, 1] MARSILIUS

Nomina Trinitati communia quandoque summatim comprehenduntur, quandoque discursione quadam enarrantur, ac dum de uno predicantur de omnibus predicata censentur.

[2] Paulus, scribens ad Colosenses[1], Filium inquit Dei esse Patris quidem imaginem, mundi vero exemplar, in quo sint omnia genita[g]; item per ipsum tanquam efficientem causam omnia facta fuisse; rursus in ipsum vel ad ipsum referri omnia ut ad finem, denique in eo cuncta consistere, velut in causa conservante. Dum vero de Filio loquens, ipsum esse omnium causam inquit exemplarem, efficientem, finalem, conservantem, quatuor hec munera non solum Filii, sed etiam Patris Sanctique spiritus esse censet. [3] David quoque ubi ait Spiritum creare omnia[h], intelligi vult Patrem quoque et Filium una cum Spiritu procreare; quam sane communionem declarat Evangelium, ubi Filius inquit Patri: «Tua omnia mea sunt»[i], atque vicissim. Denique Spiritui quoque dantur quecunque Patri Filioque traduntur; sed aliquando munera hec eiusmodi discursione

[a] Apc. 1, 4; 1, 8.
[b] Sal. 102, 28.
[c] Gv. 15, 26.
[d] Gv. 5, 21.
[e] Gv. 6, 63.
[f] 2 Cor. 3, 17.
[g] Col. 1, 15.
[h] Sal. 33, 6.
[i] Gv. 16, 15.

et quasi distinctione quadam gradatim divinis personis attribuuntur (ut diximus), interdum vero summatim, ut quando dicitur: «omnia sunt ex Deo»[a].

[1] Colocenses P.

[**4**, 1] DIONYSIUS

Divinis personis communia aliquando summatim comprehenduntur, aliquando attinguntur articulatim.

{123, 16 – 124, 15} [2] Que personis divinis communia sunt littere sacre aliquando summatim comprehendunt, velut quando dicitur: «Omnia sunt ex Deo»[b], aliquando discursione et quasi distinctione quadam, ut quando dixerit quispiam: «Omnia per ipsum, atque in ipsum creata sunt, et in eo cuncta consistunt»[c]; rursus illud: «Emittes spiritum tuum et creabuntur»[d]. [3] Atque, ut summatim dicatur, Verbum ipsum supreme divinum inquit: «Ego et Pater unum sumus»[e], et «Omnia que habet Pater, mea sunt»[f], et quando sic Patrem alloquitur: «Mea omnia tua sunt, atque tua sunt et mea»[g]. Preterea quecumque Patris sunt atque Filii, Spiritui quoque supreme divino communicabiliter uniteque attribuunt[1]: deificas operationes, venerationem, fontiam indeficientemque causam, optimorum munerum distributionem. [4] Iam vero neminem arbitror ex his qui in divinis eloquiis recta immutabilique intelligentia sunt educati huic sententie contradicturum, quod videlicet quecunque Deo digna censentur toti Divinitati insunt ratione divinitatis absolutissima. [5] Cum igitur hec in presentia quidem breviter atque ex parte, alibi vero sufficienter sacrorum eloquiorum testimonio ostenderimus atque distinxerimus, deinceps quamcumque divinam denominationem integram explicare tentemus, hanc ad totam divinitatem pertinere putandum. |**1039**|

[1] attribuuntur I.

[**5**, 1] MARSILIUS[1]

[a] 1 Cor. 11, 12.
[b] 1 Cor. 11, 12.
[c] Col. 1, 16; Gv. 1, 3.
[d] Sal. 104, 30.
[e] Gv. 10, 30.
[f] Gv. 16, 15.
[g] Gv. 17, 10.

II

Eloquia divinitus inspirata sunt totius theologie principia, in qua mysteria multa humanam superant rationem: illis ergo principiis adquiescendum. Si quis illa negaverit non est cum illo de theologia loquendum.

[1] MARSILIUS *om.* I.

[**6**, 1] DIONYSIUS[1]

{124, 16 – 125, 12} [2] Si quis autem obiecerit confusionem nos hac ratione contra distinctionem divinitati convenientem introducere, nos hunc arbitramur se vera dicere nunquam persuasurum; si enim is est, qui omnino sacris litteris resistat, a philosophia quoque nostra procul admodum aberit; atqui nisi cure illi sit divina sanctorum eloquiorum sapientia, quonam pacto nobis cure erit ad theologicam scientiam hunc adducere? [3] Sin autem sacrorum eloquiorum veritatem quasi signum spectat, hac et nos regula luceque freti ad rationem nostram pro viribus contra obiecta reddendam indeclinabili[2] sententia iam pergemus, principio dicentes Theologiam alia quidem unite, alia vero discrete nobis tradere, quare neque unita dividere fas est, neque discreta confundere, sed ipsam sequendo quantum vires suppetunt ad divinos splendores conferre nos expedit. [4] Iam vero nos illinc[3] divinas explicationes suscipientes tanquam regulam quandam veritatis pulcherrimam, que ibi posita sunt in nobis ipsis conservare studemus, nec addentes quicquam nec minuentes, nec etiam permutantes, in servandis divinis eloquiis nos interim conservati, atque ab ipsis ad conservandos eorum observatores corroborati[4].

[1] MARSILIUS I | [2] indecrinabili I | [3] illic P | [4] corroboriti I.

[**6**, 1] MARSILIUS

Que sint in divinitate communia, que propria.

[2] Alia in divinitate communia sunt, alia propria. Duo vero sunt communium genera: aut enim excellentes quedam negationes sunt, ut super bonum, super essentiam[1] atque similia, aut progressus ex Deo benefici, ut bonum[2], essentia, ceteraque similia. [3] Duo quoque sunt genera propriorum: aut enim persone ipse divine sunt personarumque proprietates, aut humanitatis assumptio a Verbo divino tantum facta. [4] Etsi quod est Patris proprium, id est generare, non sit

commune Filio, cui est proprium generari, non tamen propterea Filius gradum tenet inferiorem, quia nec tempore nec natura posterior est quam Pater, nec minus divinitatis habet: tota enim est utrobique eadem[3] divinitas, hoc tantum differens quod hic existit inde, neque vicissim.

[1] super essentia P | [2] bonum: bonum et I | [3] eademque I

[**7**, 1] DIONYSIUS

Que sint in divinitate communia, que propria.

{125, 13 – 126, 2} [2] Communia quidem toti divinitati sunt, quemadmodum in *Theologicis institutionibus* latius ex sacris litteris demonstravimus, ipsum quod dicitur[1] super bonum, super deitatem, super essentiam, super vitam, super sapientiam, et quecunque in excellente quadam negatione consistunt, quorum in ordine sunt etiam que ad expressionem cause pertinent, scilicet bonum, pulchrum, ens, vivificum, sapiens, et quecunque nomina ex beneficis ipsius donis bonorum omnium cause tribuuntur. [3] Discreta vero in Divinitate sunt superessentiale Patris nomen resque ipsa proprie Patri, itemque Filii Spiritusque sancti, quippe cum nulla in iis conversio aut omnino communitas inducatur. Discreta preterea est perfecta immutabilisque Iesu substantia cum nostra natura communicans et quecunque substantialia mysteria sunt ad ipsam Iesu substantiam humanitatemque benignissimam pertinentia.

[1] dicimus P.

[**8**, 1] MARSILIUS

De unitate et discretione divina.

[2] Unitatem appellamus in Deo ipsam divine infinitatis singularitatem nulli foris communicabilem, discretionem vero dicimus processionem rerum ex Deo manantium. Nisi enim processio fiat, nec Deus habebit a quo distinguatur, nec ulla rerum erit inter se distinctio; cuncta siquidem in Deo sunt unum, res ipse procedentes conservant interim mutuam unionem, nam in uno quodam conveniunt cum sint ab uno. [3] Item penes divinam unitatem, qualem modo diximus, personarum consideramus distinctionem; rursus in hac distinctione communionem, tum quia dotes

omnes per excellentiam Deo tribute sic in una quavis persona sunt, sicut in alia, tum quia persona quelibet est in aliis coniuncta[1] simul atque distincta, quemadmodum lumina luminibus insunt. |**1040**|

[1] cuncta I.

[**9**, 1] DIONYSIUS

De unitate et discretione divina

{126, 3 – 127, 7} [2] Operepretium vero est (ut arbitror) ut planius resumentes perfectum divine unionis distinctionisque modum exponamus, quo sermo nobis omnis sit conspicuus varietatem[1] quidem omnem obscuritatemque devitans, distincte vero et manifeste et ordinate pro viribus propria digerens. [3] Theologice traditionis nostre preceptores appellant, ut alibi dixi, unitates quidem divinas excellentes quasdam ipsius plusquam ineffabilis et supra modum incognite singularitatis stabilitatisve firmitates secretas penitus nusquam vero prodeuntes, discretiones autem vocant beneficas supreme divinitatis progressiones atque expressiones. [4] Iam vero eloquiorum sacrorum observatores tradunt unionis modo dicte propria quedam, rursumque discretionis proprias quasdam uniones atque discretiones. Velut in unione divina, sive natura[2] illa essentiam superante, commune quidem est unice principalique Trinitati existentia essentiam superans, Deitas divinitate superior, bonitas bonitate prestantior, item identitas ipsa totius proprietatis omnia superantis, omnia superans, unitas quoque principio eminentior; [5] preterea ineffabile vicissimque multis vocibus predicabile, ignoratio quinetiam ac vicissim per omnia intelligibile, omnium positio omniumve negatio, excellentia quoque omnem positionem ablationemque excedens, personarum preterea ratione principii dominantium, si dicere ita licet, mansio in se invicem atque sedes, integre supra modum unita nullaque ex parte confusa, quamdmodum lumina lampadum, ut sensibilibus propriisque utamur exemplis, in domo una cum sint et tota in totis mutuo sunt et sincera interim exactaque a se invicem discretione propria secernuntur, discretione quidem coniuncta et vicissim unione inter se discreta.

[1] veritatem P | [2] natura *bis scripsit ante corr.* P.

[**10**, 1] MARSILIUS

De unione et discretione luminum, atque divinorum.

II

[2] Si in aula lucernis tribus illustri deambules, tres umbre resultant; preterea si ingentem tabulam lucernis illis opponas[1], cuius in medio sit foramen, lucerne tres[2] per foramen illud tria lumina e transverso trahiciunt in oppositum: unde coniicimus emicantia lumina in aere invicem non confundi, sed quanvis sint coniuncta[3] loco, pura tamen sunt suamque proprietatem servant inter se discretam. [3] Spiritalis enim eorum natura facit ut non commisceantur invicem in novam communemque formam sicut solent corporee qualitates, quanquam astrologi putant e[4] multis radiis vim novam aliquam procreari, radiis tamen interim non commixtis. Quamobrem unumquodque lumen discerni potest ab alio nec alieni quicquam secum ferens nec relinquens sui, atque, ut Plotinus ait, principium suum passim, et assidue comitans[a]. [4] Profecto pluribus lucernis adductis splendor inde fit ingentior, unaquaque subducta fit minor; unaqueque enim lumen suum et affert veniens et aufert inde discedens. [5] Si lumina ob incorpoream proprietatem in corpore tamen existentia[5] munus id consequuntur, ut et unita invicem et simul discreta inter se mirabiliter esse possint, multo magis id habent que magis sunt a corporibus separata, ut anime ipsius[6] virtutes atque scientie; magis etiam ipse inter se substantie animarum; magis insuper invicem intellectus angelici; maxime omnium Trinitatis divine persone, cuius quidem tam unitatis quam discretionis participatione quadam singula deinceps pro modo suo gradatim unionem discretionemque[7] reportant.

[1] apponas P | [2] tres *correxi*: tris IP | [3] conuincta I | [4] et P | [5] essentia P | [6] ipsius anime I | [7] discretioneque I

[**11**, 1] DIONYSIUS

De unione discretioneque luminum.

{127, 8 – 128, 7} [2] Quando in eadem aula lampades accense sunt plures, videmus omnium lumina ad unum aliquid coniuncta lumen unumque splendorem individuum preferentia, neque posset (ut arbitror) aliquis lampadis huius lumen ab aliis ex aere cuncta lumina continente secernere et alterum absque altero cernere, quippe cum tota in totis sine mixtione sint inserta. [3] Iam vero si quis lampadem unam e medio tollat, lumen quoque proprium eius totum abeuntem lampadem comitabitur, nec quicquam aliorum luminum secum trahens, neque ex suo ceteris aliquid linquens. [4] Erat enim (ut diximus) illic totorum ad tota exacta quidem unio nec ullo modo commixta nec ulla ex parte confusa. Id quidem ita se habet, quamvis lumen sit in corpore, aere[1], atque ex igne

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 1, 7, 1, 24 ss.

materiali dependeat. [5] Unionem igitur illam essentia superiorem transcendere dicimus non uniones tantum que fiunt in corpore, sed eas etiam que in animis ipsis conficiuntur, immo et illas que |**1041**| efficiuntur in mentibus; quas quidem tota illa divina et supercelestia lumina per tota, ratione plus quam mundana, sincere admodum possident, participatione quadam unitatis illius omnibus eminentis et unicuique pro cuiusque modo se ipsam impertientis.

[1] aereo P.

[**12**, 1] MARSILIUS

Discretio divinarum personarum duplex.

[2] Geminam[1] in Trinitate consideramus discretionem, tum quia existentia Patris alia est atque Filii et existentia Filii Patrisque alia est atque Spiritus, tum etiam quoniam actus Patri proprius (quod est generare) non convenit Filio, neque actus Filio proprius (id est nasci) Patri competit, similiterque procedere ad Spiritum solum pertinet; ideo nec Pater est Filius, neque Filius est Pater neque Spiritus simili ratione.

[1] deminam P.

[**13**, 1] DIONYSIUS

{128, 8 – 15} [2] Est autem discretio apud supremam Theologiam, non solum quam modo dicebam, quia videlicet iuxta ipsam unitatem divina quelibet subsistentia puram et impermixtam suam sibi servat proprietatem, sed etiam quoniam divina illic generatio invicem non convertitur. [3] Nempe superessentialis Deitatis fons solus est Pater, neque Pater est Filius, neque Filius est Pater; sacri igitur hymni sua unicuique divinarum personarum pie planeque conservant. He quidem secundum ineffabilem unitatem atque existentiam uniones et discretiones existunt.

[**14**, 1] MARSILIUS

De discretione et unione divina in creaturarum processione.

II

[2] In processione rerum ex Deo consideratur discretio simul et unio: discretio quidem, quia Deus videtur se ipsum (id est similitudinem suam) in plures imagines derivare, sicut et sol lucem suam in radios quam plurimos et vultus unus circa speculum effigiem suam in multas imagines. [3] Unionem quoque interim cogitamus tum quia nec unitas ipsa divina vel multiplicatur intus, vel dividitur foris, vel admiscetur, tum etiam quia bonorum progressio cunctorum eque fit a Filio atque Spiritu sicut a Patre. Profluunt autem ex Deo bona quam plurima, precipua vero tria, scilicet essentia, vita, intelligentia, quemadmodum a sole lumen, calor, ordo formarum. [4] Preterea sicut a puncto circuli medio linee circum quam plurime producuntur, ipso interim in longitudinem non producto ab aliisque distincto, linee vero inde et suum quodque punctum possident et individuitatem in latum profundumque suam; [5] rursum sicut multe impressiones ex uno eodemque sigillo non multiplicato, non diviso, non omnino coniuncto, ita ferme rerum processio fit ex Deo, divina tamen simplicitas absque proportione segregatior est a rebus inde fluentibus quam centrum atque sigillum; divina quoque potestas est rebus presentior quam alterutrum.

[**15**, 1] DIONYSIUS

{128, 15 – 129, 11} [2] Si autem divina quoque discretio est beneficus unitatis divine progressus se ipsam plusquam unite bonitate sua propagantis atque multiplicantis, unite quidem sunt in discretione divina traditiones ipse donorum a rebus penitus absolute, sive essentia, sive vita, seu sapientia inde procedat, ceteraque cause omnium bonitatis munera, iuxta que ex participationibus atque participantibus celebrantur que participantur, interim nequaquam participata. [3] Id sane commune unitumque est et unum toti penitus Deitati: ipsam videlicet omnem totamque ab unoquoque participante sumi atque a nullo interim ulla ex parte percipi, quemadmodum circuli centrum ab omnibus circumfusis rectis in circulo lineis, atque veluti sigilli figuramenta plurima principalis figure participia sunt, ubi et in singulis figurationibus idem totumque sigillum est et in nullo ulla ex parte rursus existit. [4] Supereminet autem hec incommunicabile illud Deitatis omnium auctoris, propterea quod neque tactus illius est ullus nec alia quevis ad participantia permixta communio.

[**16**, 1] MARSILIUS

Differentes sub eadem idea resultantur imagines ob differentiam subiectorum.

[2] Sigillum manu potenti ductum imaginem suam eandem, universam, exactam, quantum in se est, subiecto cuique tribuit; multe vero fiunt sigilli eiusdem imagines; quia multe materie sunt, perfectionis quoque gradibus differentes evadunt, quoniam materie admoventur gradibus diversis affecte. [3] Similiter ferme se habent divini exemplaris idee quelibet ad subiectas sibi materias vel naturas: materie vero vel nature non solum per medias causas ad divinum exemplar varie disponuntur, sed et ipsa providentia Dei ad prescriptum finem medias ubique causas agitante, que et ita naturas ab initio varias procreavit. |**1042**|

[**17**, 1] DIONYSIUS

{129, 12 – 130, 4} [2] Obiiciet forte quispiam sigillum nec idem, nec totum in totis formationibus esse. Sed sigillum non est in causa: illud nanque se totum idemque imprimit unicuique; differentia vero participantium dissimiles unius totiusque et eiusdem exemplaris primi reddit[1] effigies. [3] Si enim subiecta sint mollia formatuque facilia et lenia figurisque vacua, neque resistentia duraque, neque fluxa rursus neque inconstantia, figuram certe puram et expressam permansuramque reportabunt. Siquid vero ex his (que diximus) preparamentis defuerit, defectus eiusmodi erit in causa ut et figura minime congruat exemplari et obscura contingat atque ut cetera quoque accidant quotcunque participationis ineptitudine fiunt.

[1] redit I.

[**18**, 1] MARSILIUS

De discretione rursus et unione divina circa Christum.

[2] Duas in presentia circa Deum discretiones consideramus: primam, quod nec Pater nec Spiritus, sed Filius naturam assumpsit humanam: naturam dico[1], non personam, sed in ipsa divine unione persone; secundam, quod actiones passionesque Christi prorsus humane ut concipi, nasci, esurire, commedere, dormire, dolere, quodammodo quidem attribui Filio possunt (videlicet humanam induto naturam), Patri vero Spirituique nullo modo possunt. [3] Sed geminam vicissim unionem excogitamus: primam, quod Pater, Filius, Spiritus voluntate eadem penitus consenserunt, Filium videlicet hominem effici; secundam, quod divine omnes in Christo operationes eque sunt toti Trinitati communes. [4] Notabis interea eternum Dei Verbum assumpsisse corpus humanum, non ex celo, ut opinatus est Valentinus[2], sed ex nobis; item totam naturam nostram non subtracta anima vel

intellectu, quod Arrius Apollinarisque suspicantur[a]; denique naturam veram, non imaginariam, qualem Manichei somniaverunt[b]: tres enim hos errores ipsa Dionysii verba proculdubio confutant.

[1] duo I | [2] Valentinus *scripsi*: Celestinus atque Valerianus, *voces minime congruentes, habent* IP*; cf. Aug. De haer. 11, p. 295, 12*.

[**19**, 1] DIONYSIUS

{130, 5 – 13} [2] In ipsa quidem operatione divina erga nos benefica munus hoc discretum est, quod videlicet supersubstantiale Dei Verbum secundum nos et ex nobis integram atque veram adsumpsit naturam; item, quod gessit et pertulit quodcunque divinitatis ipsius facte iam humane propria sunt atque precipua. In his enim Pater et Spiritus nullam habuere communionem, [3] nisi forte quis dixerit in benefica clementique voluntate circa assumptionem eiusmodi consensisse, rursumque convenisse simul in omni operatione divina ineffabili penitus et excelsa, humanam naturam exsuperante, quam gessit Dei Verbum, secundum quidem nos factum homo, sed divinitate penitus immutabile. [4] Hac igitur et nos ratione unire et discernere divina disserendo studemus, quemadmodum ipsa divina coniuncta sunt atque discreta.

[**20**, 1] MARSILIUS

Duabus viis ad Deum accedimus, ratione et[1] *veneratione*.

[2] Ad divina duabus precipue viis accedimus: aut enim ratione, aut[2] veneratione movemur: ratione quidem ad cognoscendum esse Deum ex ordine mundi, esse potentissimum ex motu totius rerumque effectu, esse optimum ex usu rerum et commoditate mirabili; eadem quoque via principium universi ex participationibus suis cognominamus Deum quia deos efficiat vel divinos, essentiam, vitam, sapientiam, bonitatem, quia esse rebus tribuat, vitamque et sapientiam, sive ordinem et benefica dona. [3] Hucusque humana ratio lumine naturali procedit; ad[3] ipsam vero naturam Dei in se ipsa manentem et mysteria Trinitatis atque similia veneratione potius preparamur. Veneratio ad Deum geminis pervolat alis, fide videlicet et amore, quibus denique Deo coniungimur unione quadam intelligentiam superante. [4] Qui tandem ita Deo fruitur, agnoscit protinus non esse Deum vel penes Deum simile, vel tale aliquid, quale prius excogitaverat, quando principium rerum

[a] Cf. Aug. *De haer*. nr. 49 p. 320, 9 ss; nr. 55 p. 325, 1 ss.
[b] Cf. Aug. *De haer*. 46 p. 318, 155 ss.

ex participantibus participationibus donis cognominabat. Huic Platonicum illud in epistola ad Dionysium simile: «Animus noster affectat qualia divina sint intelligere, aspiciens in ea, que sibi cognata sunt, quorum nihil sufficienter se habet. Nam in ipso rege omnium, et penes ipsum nihil est eiusmodi, quod autem post ipsum est, animus dicit»: hec Plato[a]. Cognata quidem animo sunt substantia incorporea, viva, vivifica, sensualis, rationalis, intellectualis, intelligibilis, sapiens. [6] Nam ipsa anima vel hec ipsa est, vel horum particeps atque compos; quatenus vero in se ipsam suaque respicit, per hec Deum iudicat atque nominat, eatenus quoque fallitur; transiturus vero animus quandoque est hec omnia, tum demum non amplius mentiturus. |**1043**|

[1] et *om.* I | [2] aut: aut ut I | [3] at I.

[**21**, 1] DIONYSIUS

{130, 14 – 131, 13} [2] Sed harum unionum atque discretionum rationes Deo dignas, quascunque in divinis eloquiis invenimus, in *Theologicis institutionibus* propria seorsum de singulis distinguentes pro viribus exposuimus: alia quidem vera ratione evolventes et explicantes atque ita sacrum tranquillumque intellectum ad perspicua sacrorum eloquiorum spectacula perducentes; aliis autem, tanquam mysticis, ex traditione divina super intellectualem actionem intendentes. [3] Divina enim omnia, etiam que nobis patuerunt, solis participationibus cognoscuntur; hoc ipsum vero, qualia in se ipsis existant secundum proprium principium atque sedem, super intelligentiam extat omnemque essentiam et notitiam supereminet[1]; veluti si superessentiale illud atque secretum appellamus[2] Deum aut vitam aut essentiam, vel[3] lumen vel rationem atque verbum, nihil intelligimus aliud quam aliquas in nos ex eo profluentes participationes atque virtutes que videlicet divinum[4] aliquid faciant, vel essentiam, aut vitam, aut sapientiam largiantur; [4] ipsi vero secrete nature per quandam omnium intellectualium actionum vacationem penitus absolutam appropinquamus, nullam iam aspicientes deificentiam aut vitam aut essentiam que omnino similis sit ipsi omnium cause cuncta prorsus per omnem excellentiam superanti.

[1] supereminent I| [2] appellemus P|[3] velut I| [4] divinos I.

[**22**, 1] MARSILIUS

De Trinitate et donis Trinitatis in naturis intellectualibus.

[a] Plato, *Epl.* 2, 312 c 4 – 313 a 2.

II

[2] Ex fecunda solis natura nascitur ipsa lux intima solis, equalis generanti nature et a centro[1] ad superficiem solis usque producta; a superficie rursus eadem equalitate reflectit undique se ad centrum splendor ipse calefactorius ex natura luceque profectus; eodem ferme modo in divinis ex Patre Filius Spiritusque existunt, tametsi modus ille intelligentiam nostram superat supra modum. [3] Verum qualiscumque modus ille sit, intelligentia saltem hucusque progreditur ut excogitet quemadmodum a sole omnia diaphana (id est luci pervia) evadunt momento lucentia penitus ideoque solaria; sic ex Deo intellectuales substantias puritate diaphanas, suscepto protinus fulgore divino, divinas et quasi deos evadere, [4] atque fulgoris huius fecunditate intellectus ubique superiores lumen in sequentes effundere; cuius infusione illi quidem hos quasi regenerent, hi vero illinc quodammodo renascantur, ferme quemadmodum luna ex sole illuminante renascitur. [5] Hac igitur ratione divini Patris Filiique munera per generationem et nativitatem in sequentes perveniunt intellectus; pervenit quoque munus Sancti spiritus dum ille suum cunctis inspirat amorem, unde per amatorium affectum intellectus tum superiores generant, tum inferiores inde nascuntur, quatenus hi semper ab illis convertuntur, purgantur, illuminantur, perficiuntur[2]. [6] Denique sicut materia corporalis per potentiam formabilem ad actum forme paratur, unde generatio sequitur, ita substantie spiritales per amatorium affectum, qui Sanctum spiritum representat[3], superioribus intellectibus exponuntur atque expositi renascuntur. Ratio tamen ipsa generationis, nativitatis, spirationis, Divinitati propria; sequentia hec, quamvis quoquomodo similia, infinito prorsus superat intervallo.

[1] ad centrum P | [2] proficiuntur I | [3] representant *ante corr.* P.

[**23**, 1] DIONYSIUS

{132, 1 – 13} [2] Accepimus insuper a sanctis eloquiis Patrem quidem esse fontanam (ut ita dixerim) Deitatem, Filium vero Spiritumque fecunde Deitatis, si modo ita licet loqui, germina divinitus pullulantia et quasi flores et supersubstantialia lumina. [3] Sed qua ratione hec sint, nec loqui nec intelligere possumus; hactenus vero nostra omnis intellectualis actio se extendit, ut videlicet excogitet omnem patris ipsius ac filii rationem ab ipsa ratione Patris Filiique prima omnibus eminente et nobis et virtutibus supercelestibus esse tributam. [4] Ex qua quidem intellectus divinam imaginem preferentes et dii et deorum filii et deorum patres fiunt atque nominantur, dum videlicet id patris filiique munus spiritaliter ubique peragitur, id est incorporea, immateriali, intelligibili[1] ratione, ipso interim divino Spiritu quicquid intelligibile, immateriale, divinum fingitur

excellentissime superante, similiterque Patre atque Filio ab omni divino patris filiique officio eminenter exceptis.

[1] intellectuali P.

[**24**, 1] MARSILIUS

Causa superat effectum, nec est in effectu ad superiorem causam perfecta similitudo.

[2] Causa tanto saltem excedit effectum, quanto movere et agere superat moveri atque pati. Hac utique ratione causa quelibet, quomodocunque efficiens, prestantior est effectu, presertim quoniam causa quidem effectum profert, hic autem neque se ipsum neque[1] illam proferre potest. [3] Potissimum vero cause ille operibus suis prestantiores sunt que non eadem specie |**1044**| comprehenduntur, sicut ignis generans cum igne genito, sed ad genus quiddam[2] superius attinent, quemadmodum sol atque Mars ad ignem se habere videntur. Iam vero eiusmodi causa simpliciter gignit effectum, ceu sol cum Marte simpliciter generat ignem; hic autem ignis, quando alium generat ignem, non generat ipsum simpliciter ignem (alioquin et ipsum et precedentem ignem progeneraret), sed hunc ignem hic atque nunc et in tali materia gignit, immo producit, et quasi propagat iam existentem. [4] Quando igitur efficientes causas operibus anteponimus negamusque opera perfectam ad causas similitudinem obtinere, de causis specie differentibus ab effectu verba facimus. Quamobrem neque sol necessario similiter calet propterea quod ignem generet ita calidum, neque rursus calor ipse similiter calet, quamvis causa sit formalis qua caleat ignis; neque iterum calefit ignis, licet causa sit efficiens qua calefiat[3] lignum, neque vivificatur vita, quando corpus ipsa vivificat, neque etiam vivit ea videlicet participatione vite qua per ipsam vivit corpus. Verum si vita dicatur vivere, hoc ipsum in ea vivere est ipsam vitam actu suo prorsus existere vel naturalem sibi actum in se ipsa secum penitus edere.

[1] nec P | [2] quoddam P | [3] calefact I.

[**25**, 1] DIONYSIUS

{132, 14 – 133, 4} [2] Neque enim est effectibus ad causas similitudo perfecta, sed habent quidem effectus, quas preferre possunt, imagines causarum, ipse vero cause segregate ab effectibus in se superius extant, ipsa videlicet sua ratione principii; atque, ut exemplis nostris utamur,

voluptates et dolores efficere quidem dicuntur ut oblectemur[1] atque doleamus, ipsa vero neque letantur neque merent. [3] Atque et ignis[2], cum calefaciat utraque, neque uri tamen neque calefieri dici solet. Tum vero si quis dixerit ipsam vitam vivere vel lumen ipsum illuminari, meo quidem iudicio non recte loquetur, nisi forte alia quadam conditione hec acceperit: quoniam videlicet que pertinent ad effectus, ratione quadam essentiali atque exuberante, in causis preexistunt.

[1] oblectemus P | [2] ignis *correxi* (gr. `to; pu§r`): in his IP.

[**26**, 1] MARSILIUS

De conceptione Christi et assumptione humanitatis atque miraculis.

[2] Tria circa Christum omnem intelligentiam superant, vel angelicam: conceptio, assumptio, prodigium. In conceptione quidem impossibile intellectu est quomodo Spiritus sanctus virgineum fovens uterum, vel quasi tactu quodam ceu gallina, vel quasi aspectu ceu struthius[a] ovum[1], sanguinem non qualencumque, sed ex toto purissimum, undique traxerit in matricem, qui fomento Spiritus statim coaluerit in infantem non paulatim, sed momento perfectum, id est penitus figuratum; quo quidem momento intellectualis anima se infuderit eodemque divini Verbi persona naturam sibi hanc assumpserit in unitate persone. [3] In assumptione rursus intellectus nullus intelligit qualis unio divini Verbi cum humana natura facta fuerit. Non enim confectum est unum aliquid tertium ex hoc et illa, sicut ex forma simul atque materia, quemadmodum animam cum corpore coire in unam speciem Peripatetici putant[b]. An forte sicut ex anima rationali atque nostro corpore per animam irrationalem iam vivente[2] quodammodo fieri unum dicitur a Platonicis[c]? [4] Anima tamen rationali interim separabili, necnon quodammodo separata, et quasi quomodo Averrois cogitativum in nobis animal intellectui subigit separato[d]? Non penitus ita, sed aliter. [4] Numquid sicut intellectus lingue manibusque se coniungit, ita Deus homini? Nec ita prorsus, sed modo quodam apud Deum cognito, ubi et copula quidem arctissima sit, et interim divinitas per humanitatem subiunctam nihilo permutata. [5] Quo etiam pacto miracula Christus effecerit, perfecte nullus intelligit; solum autem hoc intelligimus, ex admirandis operibus adesse Deum. Hinc Amelius Platonicus: «divinum inquit Verbum, humanam induisse naturam, atque in hac ipsa nature divine

[a] Cf. Ficin., *Theol. Pl.* 13, 4, t. II, pp. 234-235 Marcel.
[b] Cf., e. g., Arist. *An.* 2, 412 b 10 ss.; *Met.* Z 3, 1029 a 20 ss.
[c] Cf., e. g., Plotin., *Enn.* 1, 1, 4, 18 ss.; 5, 1, 10, 15 ss.
[d] Averrois, *In illud De anima* 3, 5, pp. 401 – 413 ss. Crawford; Ficin., *Epl.* 39, pp. 77 – 78 Gentile.

celsitudinem ostendisse»[a]. [6] Iam vero, quando Christus aque superficiem siccis pedibus pertransivit, numquid aque potentiam indidit resistendi, ne pedes immergerentur? An forte pedibus sustulit interea pondus? An potius animalem virtutem rectricem membrorum multiplicavit in pedibus? An denique respiratione vehementi aerem quam plurimum hausisse[3] dicetur, cuius levitate corpus et sustineretur atque pervolaret? Hisne similibusque rationibus Christianorum miraculorum modos et quasi rationes quasdam investigabimus? Nequaquam: sicut enim supra vires nature, ita super rationes intelligentie facta censentur.

[1] ovium I | [2] uniente P | [3] auxisse I.

[**27**, 1] DIONYSIUS

{133, 5 – 12} [2] Preterea, quod inter omnia theologie mysteria apparet evidentissimum, quod videlicet Iesus formatus est in natura nostra divinitus, ineffabile prorsus est omni sermoni omnique ignotum intelligentie, ipsi quoque antiquissimorum angelorum primo. [3] Iam vero quod essentiam virilem assumpserit accepimus in mysteriis, ignoramus autem quo pacto ex virgineis sanguinibus lege quadam non naturali formatus fuerit, et quomodo siccis pedibus corporale pondus materieque gravitatem habentibus **|1045|** liquidam instabilemque substantiam perambulaverit aliaque perfecerit quotcumque supernaturalem Iesu[1] naturam rationemque declarant.

[1] Iesum I.

[**28**, 1] MARSILIUS

Quot modis divina cognosci possint[1].

[2] Tribus modis divina percipimus: aut enim actione, aut passione, aut motu quodam quasi mixto. Actione quidem precipue, quando non ab aliis eruditi[2], sed rationis proprie discursionibus sub naturali lumine hec inventa consequimur; passione vero, cum divinitus afflati percipimus; mixto denique motu (id est partim patiendo, partim agendo) ubi docente alio aut verbis aut litteris erudimur: tunc enim quatenus aliunde movemur, quodammodo patimur, quatenus autem proprium ipsi iudicium examenque adhibemus, videmur et agere. [3] Ceterum et aliena disciplina et inventio propria divinorum, ad hoc velut ad signum duntaxat dirigenda est, ut Deo assidue nos pulsanti

[a] Amelius ap. Eus. *Praep. Ev*. 11, 19, 1 p. 45, 7-8 Mras.

penitus exponamur, id autem solo in eum amore perficimus. Hoc enim duntaxat et ad Deum dirigimus omnia, et Deo subicimur clam pulsanti, atque illo inspirante et quasi movente agenteque subito commovemur atque compatimur, spirituque replemur. [4] Affectio vero eiusmodi passio nuncupatur, tum quoniam amatoria est (amor autem transferens in amatum amantem inde pati compellit[a]), tum[3] quia, vacantibus tunc propriis rationis intelligentieque actionibus, divina luce formamur patimurque formati. [5] Ad hanc utique lucem amore solum ferventissimo preparamur. Sicut enim opacas sepe materias invias luci calor ingens purgat, extenuat, pervias luci prebet, sic amatorius in Deum fervor a corporeis perturbationibus nebulisque purgans animum quasi serenum reddit lucique divine paratum, cum qua et unionem arctiorem intelligentia, et fidem humana[4] scientia certiorem denique consequatur[5]. Ad hunc utique statum, ut[6] Plato ait, neque doctrina pervenimus nec propria quavis inventione, neque vicissim hunc exprimere possumus ceterosve docere[b]. [6] Amare vero bonum ipsum non tam persuadendi sumus quam docendi: hoc enim instigante natura assidue in singulis bonis amandis consequenter amamus. Sed distractum in varia bona colligere debemus amorem atque in ipsum duntaxat intendere, quo bona sunt omnia et nobis amanda.

[1] possunt P | [2] eruditis I | [3] atum I | [4] humanam I | [5] consequamur I | [6] ut et I.

[**29**, 1] DIONYSIUS

{133, 13 – 134, 5} [2] Hec autem et nos alibi satis tractavimus et inclitus preceptor noster in *Theologicis elementis* supra nature modum mirabiliter celebravit que ipse vel a theologis sanctis accepit, vel artificiosa litterarum sacrarum indagatione perspexit frequenti circa illas exercitatione studioque diuturno, aut etiam diviniore quadam inspiratione percepit, non solum discens[1] divina, sed patiens, [3] atque ex quadam ad illa compassione, si modo ita loqui licet, ad indocibilem secretamque eorum unionem ac fidem denique consummatus. [4] Sed ut plurimas beatasque contemplationes excellentis ipsius intelligentie paucisssimis afferamus, hec de Iesu in *Theologicis elementis* summatim collectis inquit.

[1] dicens I.

[**30**, 1] MARSILIUS

[a] Cf. Ps. Dionys., DN 4, 13 pp. 158, 19 – 160, 1.
[b] Plato, *Epl*. 7, 341 c 1 ss.

II

Expositio Hierothei de divinitate Christi.

[2] Si Arriani similesque heretici legissent hec et similia Hierothei Dionysiique verba et equo animo perpendissent, ausi certe nunquam fuissent (ut opinor) divinitatem in Christo creatam ponere vel secundam, quanquam et in Paulo Apostolo et Iohanne Evangelista idem nec negligenter nec ambitiose legentibus patere potuerat[a]. [3] Ad primum sane Deum, tanquam maxime causam atque communissimam, pertinet non hec aut illa duntaxat, sed omnia facere, omnibus omnia dare, in omnibus omnia operari. Cum igitur divinitas ipsa cum Christo communicans in unione persone prorsus ita se habeat, certe prima est Christo communicata divinitas: ita vero se habere extra controversiam Hierothei et Dionysii dicta declarant. [4] Si omnia preter Deum ex partibus quibusdam viribusque suis composita sunt, certe Deus omnia faciendo ubique conficit et componit: componit autem in singulis conficiendis multas uniuscuiusque partes in unam formam in ipso toto perfectam, per quam auctorem suum, qui est ipsa unitas, pro viribus imitentur. [5] Non possunt autem multa conflari prorsus in unum nisi proportionibus connectantur harmonicis, quod quidem Pythagoras et Plato senserunt[b], ac Hierotheus Dionysiusque consentiunt[1]. Et nos in ultimo *Legum* atque *Timeo* proportiones harmonicas exposuimus, ad eiusmodi copulam conferentes. [6] Nominatur autem hic preter partes singulas tum totum, tum etiam totalitas (ut ita dixerim) vel universitas. Totum quidem, ubi distincte loquimur, est partes ipse simul cuncte, nec preterea quicquam; totalitas autem est res quedam formaque nova ex cunctis rite conspirantibus postremo resultans; [7] rite vero conspirant, si et pars alia cum alia consonet, et cuncte sint penitus cum forma conficienda concordes; alioquin nec simul permanet, nec[2] conficitur nova forma vel conservatur. [8] Deus interim neque partes nec ulla partium est, nec totum, nec universitas (alioquin aliunde penderet); veruntamen alia quadam ratione est hec omnia, quoniam quidquid |**1046**| boni his inest habet et ille. Habet quidem non eodem modo quo illa (ideo nec proprie videtur habere), possidet autem eminentius atque prius: eminentius – inquam – id est gradu quodam admodum[3] altiore; prius quoque, id est antequam illa, tempore pariter atque natura. [9] Cognomenta Dei, que hic affirmando negandoque afferuntur, in septem capita colligi possunt: totum, sive (ut ita dixerim) totalitatem[4], perfectionem, speciem, essentiam, mensuram, plenitudinem, exuberantiam. [10] In ipsa quidem (ut ita loquar) totalitate perfectio partium tota consistit; perfectio vero forma quedam est; forma rursus[5] vel per formam existit essentia; essentia prima est mensura sequentium, mensura non sepius repetita, sed semel plena vel plenitudo, plenitudo non adequata rebus, sed prorsus exuberans. [11] Deus, ad imperfecta vel informia comparatus, perfectio dicitur atque forma quoniam forme omnis et

[a] Cf. Fil. 2, 6; Gv. 10, 30; 16, 15; 17, 10.
[b] Cf. Plato, *Tim*. 31 c 3 ss.

perfectionis est auctor; comparatus vero ad perfecta formosaque nec perfectio quedam est nec forma, quoniam non eadem proprietate qua illa, sed longe diversa ac infinito spatio celsiore, adeo ut super formam perfectionemque dici debeat potius quam forma vel perfectio, vel alicubi reperta[6] vel a nobis excogitata. [12] Proinde quemadmodum tempus est mensura fluentium, sic evum mensura est existentium: mensura - inquam - existentibus adequata, quemadmodum tempus fluentibus est equale. Deus igitur si ad fluentia referatur est evum, sin referatur ad existentia est super evum: ipsum nanque bonum unumque toto ente superius entibus non equatur. [13] Varii rerum ordines ad principia varia, velut propria proxime reducuntur; eiusmodi vero principia, multa quidem et definita, ad principium unum rediguntur immensum[7], quod quidem est principium super unumquodque principium. Disponit principiorum numerum, subigit suum cuique ordinem, metitur rerum ordines sub principiis, metitur principia sub se ipso, eatenus unumquodque sub ipso principium est, quatenus accipit id munus[8] ab illo; et quo illi propinquius est atque similius, ego magis et principium iudicatur. [14] Naturale dicimus quod motum aliquem vel mutationem quamlibet habet vel habere potest. Intellectum igitur mobili ratione superiorem solemus supernaturale aliquid appellare, essentiale tamen; unitatem vero ipsam, quam Plato in *Phedro* mentis caput appellat[a], superessentiale aliquid nominamus. Utroque Deus ipse superior extat, unde supernaturale et superessentiale vocatur. [15] Sed munus hoc et illud ratione quadam supernaturali atque superessentiali possidere censetur. Essentia quelibet creata, vel rationalis vel angelica, unitatem quidem illam habet que superessentiale quiddam est, sed id possidens in essentia, merito id essentiali tenet proprietate; habet et intellectum supernaturale munus, sed naturali quadam conditione, quoniam id habet in essentia, vel potentia quoquomodo mutabili. [16] Solus itaque Deus munus tantum supernaturali et superessentiali possidet ratione, cetera vero nequaquam, quemadmodum serenus aer et habet lucem et hanc quidem habet lucide, aer vero nubilus non lucide lucem habet. [17] Denique si anima rationalis coniuncta corpori, corpore aucto, diminuto, usto, secto, non augetur ipsa similiter, non minuitur, non uritur, non secatur[b], multo minus divinitas in Christo, utcunque libuit humanitati coniuncta, similiter humanitate patiente compatitur; preterea, sicut anima corpori copulata munera quedam tribuit corpori non corporea, itaque multo magis Deus homini se coniungens dona largitur homini non humana.

[1] consentiuntur I | [2] neque I | [3] quodam admodum: quodammodo I | [4] totaliter I | [5] vero P | [6] reperata I | [7] in immensum I | [8] minus I.

[a] Plato, *Phedr*. 248 a 3.
[b] Cf. Plotin., *Enn*. 4, 7, 8 [5], 5-10; 25-35.

II

[**31**, 1] DIONYSIUS

Hierothei verbis[1] loquitur

Mirabilia Hierothei dicta de divinitate et operibus eius et excellentia Christi.

{134, 7 – 135, 12} [2] Iesu divinitas, que omnium causa est et implet omnia ac partes consonas universitati conservat, neque pars neque totum est, rursusque et pars est et totum, utpote que partem omnem et omne totum in se ipsa comprehenderit et eminenter habeat atque prehabeat; perfecta quidem est in rebus imperfectis, utpote perfectionis princeps; in rebus vero perfectis imperfecta, quippe cum perfectionem excellentia origineque precedat. [3] Preterea in rebus carentibus specie species est specifica, tanquam principium speciei, in speciebus autem specie carens, ut speciem superans; essentia quinetiam totis procul a contagione essentiis insidens, atque super essentiam extans, ab omni essentia penitus absoluta, universa principia ordinesque determinans, et super omne principium ordinemque locata. [4] Mensura entium est et evum atque super evum et ante evum. Plena quidem in rebus egenis, in plenis autem exuberans; ineffabilis, non pronuntiabilis, super intellectum, super vitam, super essentiam; supernaturale munus supernaturaliter habet, superessentiale superessentiali[2] ratione. [5] Quamobrem quando usque ad naturam ob summam benignitatem venit vereque substantiam nostre carnis accepit, summusque ille Deus vir est appellatus (propitia vero sint que in presentia intellectum sermonemque superantia[3] laudantur a nobis), [6] tunc quoque in his supernaturale et superessentiale munus emicuit, non solum quia immutabiliter et inconfuse nobis communicavit[4] nihil in exuberante sua plenitudine ab ineffabili exinanitione perpessus, [7] sed etiam quia, |**1047**| quod novitatum omnium est maxime novum, in naturalibus nostris supernaturalis erat, in his que nostre sunt essentie super essentiam, omnia nostra ex nobis et super[5] nos possidens excellenter. Sed de his satis; ad ipsum sermonis nostri signum iam pergamus, communia coniunctaque divine discretionis nomina pro viribus tractaturi.

[1] verbis Hierothei I | [2] superessentiali: superessentiali etiam I | [3] superentia I | [4] communicabit I | [5] supra P.

[**32**, 1] MARSILIUS

Qua ratione Deus producendo multa permaneat unus, atque extet ente superior entia procreando, sitque unum ipsum uno quolibet excellentius.

II

[2] Sequentis disputationis institutum est divina nomina recensere que quidem significant beneficas quasdam ex ipso Deo processiones; in quibus sane processionibus videtur unitas ipsa divina multiplicari, quemadmodum lux intima solis in radios quam plurimos inde micantes[a], aut vultus unus in quam plurimas illinc imagines quomodo libet resultantes. [3] Atque ita ferme Deus, sicut lux et vultus, in varia bonorum diffusione permanet unus. Distribuit autem munera Deus unite pariter atque unice: unite quidem quia universa omnium distributio, eodem actu penitus singulari, ad Filium pertinet ut ad Patrem pertinet, et ad Spiritum ut ad illos; unice vero, quoniam et[1] nulla Deo varietas inde contingit et procedentia, licet varia, unum tamen sunt quatenus ab eodem, ad idemque pendentia conveniunt et in uno. [4] Dicitur autem Deus ens (ut ita dixerim) superenter, quia videlicet entia procreat; dicitur et entia superenter excedere quoniam non[2] in summo gradu entium collocatur, reliqua in secundo vel tertio: alioquin partim cum ceteris conveniret quidem, partim vero differret, foretque ita compositus, [5] presertim si una sit entis ipsius univoca ratio entibus quibuscunque communis, quod illustres metaphysici nonnulli una cum Platonico Plethone senserunt[b]. [6] Deus itaque et extra et supra totam entium latitudinem excellenter existit, presertim quia ratio formalis entis, etsi indeterminata est secundum omnes entium species, determinabilis tamen est ad omnes. Deus autem non solum indeterminatus, sed etiam indeterminabilis esse debet. [7] Cum igitur Deus ens universum entiaque[3] singula ab ipso procedentia mirum in modum superet, inestimabiliter segregatus, consequens est ut nec in processione rerum a suo statu digrediatur, nec in derivatione inde fluentium deinceps ipse minus sit plenus, nec in multitudine illinc per processionem derivationemque imaginum propagata minus ipse sit unus. [8] Denique cum Deus sit ipsa simpliciter unitas a certo quolibet uno penitus absoluta, merito nec est una quevis entium species neque unum ens, neque vita una, nec intellectus unus, nec una quedam pars alterius totius, neque unum aliquod totum, sed horum omnium principium atque finis.

[1] quoniam et: quoniam P | [2] natura I | [3] entiaque: entia P.

[**33**, 1] DIONYSIUS

{135, 13 – 136, 12} [2] Ut autem perspicue de omnibus que sequuntur ante definiamus, discretionem divinam, ut dictum est, appellamus beneficas Deitatis processiones. Cum enim omnibus que sunt, dum eminet, bonorum cunctorum consortia largiatur, unite quidem discernitur,

[a] Cf. *Enn*. 1, 7, 1, 24 ss.; 6, 4, 7, 39 ss.
[b] Pletho, *Contra obiectiones* 23, p. 22, 30-34 Maltese.

amplificatur autem unice, ac dum multiplicatur non discedit ab uno. [3] Puta quoniam Deus ens est (ut ita dixerim) superenter, largitur autem esse his que sunt omnibus et omnes producit essentias, unum illud ens multiplicari dicitur dum entia ex se multa producit. [4] Manet ille nihilominus in multiplicatione unus et in processione unitus, et in discretione[1] plenus, propterea quod ab omnibus entibus superenter sit absolutus et unico actu producat omnia, atque indiminuta profusione indeficientia[2] ipsius munera[3] largiatur. [5] Atqui cum sit unum omnique parti, et toti, et uni, et multitudini participationem unius impertiat, unum permanet eodem pacto, superessentiali videlicet ratione: nec pars est multitudinis alicuius, nec aliquod ex partibus totum. Sicque nec unum est, nec unius[4] particeps, neque habet unum, longeque ab his existit super unum illud quod entibus inest, multitudo quinetiam impartibilis, inexplebilis, superplena, omne unum multitudinemque producens et perficiens atque continens.

[1] descriptione I| [2] deficientia I| [3] munere I| [4] unus I.

[**34**, 1] MARSILIUS

Quomodo Dei unius participatione, dii multi dicantur.

[2] Sol, ut putat Plato noster, visibilis imago Dei proprietatem suam multis tum celestibus, tum terrenis impartit[a], unde solaria fiunt atque nominantur, quod quidem in libro *De vita* tertio declaravimus[1b]. [3] Similiter Deus angelis animisque divinam impartit proprietatem, ob quam multi sub uno apud Platonem dii cognominantur[c]. Maxime vero ad Deum pertinet ut omnibus provideat ab omnibus segregatus; ob segregatam quidem singularitatem unum ipsum cognominatur; ob universalem vero providentiam appellatur et bonum. [4] Angeli igitur ferme omnes anil**1048**|mique plerique munus id ab ipso Deo nacti, quo ferme similiter ab inferioribus segregati inferioribus interea late provideant, dii merito nominantur, dii videlicet participatione primi Dei, qui solus sit Deus per essentiam atque summus. [5] Cum enim alii spiritus aliis diviniores sint nonnullique divinissimi, merito ad unicam atque summam denique Deitatem referendi censentur, [6] que quidem per imagines suas in multis quasi participata, dum ita discerni videtur, nihilominus permanet una semper ac penitus individua, sicut neque facies evadit multiplex ex imaginum inde resultantium multitudine. [7] Platonici in rebus quidem divinis multitudinem ab unitate motumque a statu superari putant, ideoque indissolubiles permanere; cetera vero, in quibus unitas statusque a

[a] Plato, *Rsp*. 6, 508 b.
[b] Ficin., *De vita* 3, 4 (Op. pp. 535-536).
[c] Cf. e. g. Plato, *Phaedr.* 246 e.

multitudine motuve superantur, posse quandoque dissolvi. Excedit quoque apud Deum unitas multitudinem quoniam videlicet unica natura Dei inextimabiliter superat imaginum inde fluentium multitudinem, nec inde fit multiplex. [8] Denique omnia cognomenta Deo propter excellentiam attributa, quemadmodum alibi diximus, unicuique Trinitatis divine persone pari dignitate conveniunt.

[1] declaramus I.

[**35**, 1] DIONYSIUS

{136, 13 – 137, 13} [2] Preterea ex deifico Dei actu, quo unusquisque pro facultate sua deiformis evadit, dii plures efficiuntur. Qua quidem in re videtur et dicitur Deus ipse unus discerni quodammodo atque multiplicari; est autem nihilominus Deus ipse divinitatis princeps et divinitate qualibet essentiaque sublimior, Deus unus, in distributis inde diis non distributus, sed unitus ipse sibi, nec permixtus multis, nec in multiplicatis multiplicatus. [3] Id sane mirabiliter contemplatus communis ille noster preceptorisque nostri dux, qui ad divinam illuminationem nos provexit, divinis abundans et mundi lumen[a], hec in in sanctis litteris suis[1] divinitus afflatus ait: [4] «Siquidem sunt qui dicuntur dii, vel in celo, vel in terra, quemadmodum profecto sunt dii multi et domini multi, unus tamen nobis est Deus Pater ex quo omnia, et nos ad ipsum, et unus Dominus Iesus Christus per quem omnia, et nos per ipsum»[b]. In rebus nempe divinis uniones excedunt discretiones atque ducunt, nihiloque minus divina secum sunt unita post discretionem participem unitatis et ab ipso uno minime discedentem. [5] Has itaque nos communes unitasque totius Deitatis distinctiones, sive beneficas ex Deo processiones, ex divinis cognomentis declarantibus eas in sanctis litteris pro viribus celebrare conabimur, quando videlicet hoc, ut alibi predictum est, prius definierimus: omnem beneficam appellationem Dei, de quacunque divinarum personarum dicatur, absque ulla distinctionis observatione in tota simul accipi Deitate.

[1] sui I.

[a] Cf. Mt. 5, 14; Gv. 8, 12.
[b] 1 Cor. 8, 5.

III

<III>

[**1**, 1] MARSILIUS

De appellatione boni, efficacia orationis; quomodo Deus ubique.

[2] In sequentibus libri capitibus ordine quodam quasi Platonico primo quidem tractabit de bono, secundo de ente atque ideis, tertio de vita, quarto de intelligentia, deinceps vero de quibusdam ad hanc ordine consequentibus. [3] Inter omnia Dei nomina precipuum est ipsum bonum: omnia enim nomina que processiones[1] et munera Dei significant, in hoc uno nomine tripliciter comprehenduntur: primo, quia hec omnia dona[2] tanquam varia bona, uno communique continentur bono; secundo, quoniam Deus exuberanti nature voluntatisque bonitate cuncta largitur, velut efficiens; tertio, quoniam ad suam bonitatem communicandam et representandam, tanquam finis, omnia refert. [4] Due videntur potissime ad bonum vie: inquisitio disputans, oratio supplicans; illa quidem ad cognoscendum bonum contendit, hec autem ducit ad consequendum et consecutione perfectissime cognoscendum. [5] Tria vero sunt ad orationis efficaciam summopere necessaria: primum quidem perturbationes sensuum cohibere, que ad corporea longissime a divinitate distantia nos detorquent[a]; secundum expellere, tanquam nebulas, fallacias et machinamenta imaginationis ab intellectu; tertium, universum voluntatis affectum in diversa nunc bona distractum in primum bonum tota prorsus amoris intentione convertere. [6] Ita enim fervor obsecrantis animum coniungit Deo sicut sulphureus calor copulat lignum flamme; huc tendit Zoroastricum illud: «Si mentem igneam ad opus pietatis intenderis, caducum quoque corpus inde servabis»[b]. [7] Quatuor proinde rerum gradus considera: res sane dividua certis loci limitibus circumscribitur; res individua quidem sed virtute finita, etsi non[3] continetur loco, finitum tamen spectat locum; hec itaque si virtutem habet rebus quibusdam equalem, eas ipsas facile presentia lustrat; si rebus cunctis equalem, facile totum habitat; quod autem immensam possidet potestatem, non tam dicendum est rebus cunctis inesse, quam adesse pariter et preesse.

[1] processione I | [2] bona P | [3] non *om*. I

[**2**, 1] DIONYSIUS

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 5, 1, 2, 15 ss.
[b] *Or. Chald*. fr. 128 des Places.

III

{138, 1 – 139, 1} [2] Principio, si placet, perfectissimam omnesque divinas processiones exprimentem appellationem boni consideremus, invocantes videlicet Trinitatem bonorum princi|**1049**|pium atque superbonam, optimas quasque suas providentias explicantem. [3] Oportet enim nos votis in primis ad ipsam tanquam bonorum originem provehi atque ita ad illam propius accedentes in hoc ipso gradu optima queque dona penes ipsam sita perdiscere. Illa enim omnibus adest, non tamen omnia illi adsunt; quando vero illam castissimis precibus et intellectu tranquillo affectuque ad divinam unionem apto precamur, tunc nos etiam illi adsumus. [4] Iam vero illa nec est in loco, ut propterea absit ab ullo aut ab aliis se ad alia transferat; immo etiam dicere hanc in rebus omnibus esse longe deficit ab ipsa infinitate, que et excedit et complectitur omnia. Quamobrem nos ipsos ad divinorum salutariumque radiorum sublimiorem intuitum orationibus[1] elevamus.

[1] orationibus: omnibus I.

[**3**, 1] MARSILIUS

Catena aurea vel luminosa a Deo dependens est dispositio rerum sibi invicem connexarum divine providentie subdita.

[2] Finge catenam variis contextam luminibus, quasi anulis per totum celum diffusam et ad terram usque porrectam, qualem Plato in decimo *De Republica* fingit[a], qualem rursus apud Homerum Iupiter Deos convocans per celum proiicit promittitque sursum se tracturum quicquid catenam apprehenderit, se vero trahi non posse deorsum[b]. [3] Catena vero hec est ordo seriesque rerum divine providentie parens: series, inquam, luminum partim quidem invisibilium, partim etiam visibilium; occulta quidem lumina sunt intellectus angelici animalesque; manifesta vero sunt celestia lumina. Est autem communio quedam et connexio mutua, tum in ipsis intellectibus, tum etiam in celestibus, tum denique celestibus ad intellectus atque vicissim. [4] Universus sane contextus eiusmodi catena dici potest, sed ibi quidem intellectualis et aurea atque providentie; hic autem naturalis et argentea, atque fatalis. Series vero fatalis ordini providentie subest, per quem anime pie solvi a fato quandoque possunt, ut Platonicis placet[c] et Magis atque Astronomis Hebreorum. [5] Ex verbis denique Dionysii colligitur divinam providentiam usque ad minima se prorsus intendere, atque dum ipsa immutabilis est, ordine mutabilia ducere locumque relinquere

[a] Plato, *Rsp*. 10, 616 b; cf. *Leges* 10, 893 b.
[b] Hom. *Il*. 8, 18 ss. ; Ficin., *Theol. Pl*. 13, 4, II, p. 239 Marcel.
[c] Cf. Iambl. *Myst*. 10, 4 – 5.

arbitrio animarum atque votis, quod sane Plotinus sepe confirmat[a]. [6] Catenam quidem fatalem per infimos eius anulos Magi prensant ut gradatim trahantur ad celestia bona; catene autem intellectualis gradus propinquiores attrectant metaphysici contemplatores, ut paulatim perveniant ad intelligibile lumen. Sed quenam catena est quam adorator debet apprehendere, a Deo summo facile quod optat impetraturus? [7] Catena profecto hec est divina lex et naturaliter insita mentibus et modis ubique variis promulgata, dictans primo quidem unum summumque Deum esse, deinde hunc esse bonorum omnium auctorem, tertio ab omnibus in primis amandum. [8] Iamblichus Platonicus votum longo intervallo sacrificiis anteponit probatque hec ab illo totam vim accipere, nihilque adoratione vehementius animam cum divinitate coniungere, nec mutari orationibus Deum, sed animum intrinsecus permutari atque ad dona divinitus capienda parari[b]. Plato in *Epistolis* inquit omnibus in rebus principium a Deo faciendum esse[1], et dicendi et cogitandi[c]; in *Timeo* potissimum a Deo inchoandum inquit ubi agitur de divinis et opificio Dei[d].

[1] est I.

[**4**, 1] DIONYSIUS

Qui adorat innititur immobili Deo per quem nixum non Deum ad se, sed se ipsum movet ad Deum.

{139, 1 – 16} [2] Veluti si catena quedam multis contexta luminibus a summo celo suspensa usque ad infima protendatur, nosque hanc manibus semper alternis in anteriora porrectis apprehendamus, trahere quidem ipsam ad nos videbimur, re autem vera non deducemus eam ad[1] nos, supra videlicet infraque presentem, sed ipsi potius ad excelsiores radiorum varie lucentium splendores feliciter provehemur. [3] Aut forte quemadmodum si ingressi navim funes ex petra quadam ad nos extentos teneamus, quippe quorum nitamur auxilio, non petram quidem ad nos sed nos potius navimque revera provehemus[2] ad petram; quemadmodum vicissim si quis stans in navi maritimum percutiat saxum, in illud quidem tanquam immobile permanens nihil efficiet, sed seipsum potius arcebit a saxo, et quantum vehementius contendet impellere, tanto illinc longius repelletur. [4] Quamobrem ante omnem actum, precipue theologicum, ab oratione nobis exordiendum, non quidem ut potestatem illam ubique presentem et nusquam addictam ad nos

[a] Cf., e. g., Plotin., *Enn*. 3, 2, 9, 1 ss.
[b] Cf. Iambl., *Myst*. 1, 12; 1, 15; 5, 26.
[c] Plato, *Epl*. 8, 353 a 1.
[d] Plato, *Tim*. 27 c.

quandoque trahamus, verum ut divinis commemorationibus invocationibusque nos ipsos illi dedamus et unione iungamus.

[1] ad *om*. P | [2] promovemus I.

[**5**, 1] MARSILIUS

Apologia cur scribit que scripserat Hierotheus. Mira Hierothei laus.

[2] Plato in *Protagora* scribit antiquorum doctrinam nihil aliud fuisse, quam breviloquium quiddam[a], idque esse viri absolute sapientis, paucis videlicet multa complecti. Hac ratione Hip|**1050**|pocrates composuit *Aphorismos* [1], Pythagoras quoque *Symbola*, et *Proverbia* Salomon. [3] Quo enim altior intellectus est in angelis, eo formis paucioribus plura comprehendit et agit. Hierotheus igitur post Paulum Dionysii doctor et apostolis excellentia proximus, theologiam summulis mira profunditate conclusit[2], scripsitque expiatissimis mentibus atque doctissimis. Dionysius autem et Hierothei[3] iussu et Timothei rogatu universales illas summulas Hierothei in notiones singulas derivavit.

[1] Amphorismos *ante corr.* P | [2] concludit I | [3] Hierotheus I.

[**6**, 1] DIONYSIUS

{139, 17 – 140, 16} [2] Purgatione forsan nobis opus est. Cum enim inclitus preceptor noster Hierotheus *Theologica elementa* mirabiliter profecto collegerit, mirabitur[1] forte aliquis cur nos, quasi minus illa sufficiant, et alibi et hic theologica conscripserimus. [3] Iam vero si ille omnia theologica ordine deinceps disposito digerere voluisset particularibusque explicationibus unumquodque totius theologie caput disposuisset, nunquam nos in tantum furoris vel ruditatis incidissemus ut vel perspicacius vel divinius quam ille theologica penetrare posse mysteria confideremus, aut eadem bis dicendo superflua frustra tractare vellemus, [4] atque ita preceptorem amicumque nostrum iniuria auderemus afficere et preclarissimam intelligentiam expositionemque illius, a quo post divinum Paulum instituti sumus, nobis usurpare non dubitaremus. [5] Ceterum ille, divina venerabiliter exponens, summas profecto quasdam perspicacia compendiosa refertas nobis exposuit in uno videlicet plurima complectentes, precipiens videlicet nobis ceterisque[2] rudium[3]

[a] Plato, *Prot*. 343 b.

animorum magistris explicare pro viribus atque distinguere, sermone nobis congruo, lucentia intus compendiosaque mysteria a virtute illius apprime intellectuali manantia. [6] Preterea et ipse ad idem sepe nos exhortatus es, librumque ipsum, ut supra modum excellens quiddam, remisisti. Quamobrem nos quoque ipsum velut perfectorum seniliumque animorum magistrum his duntaxat assignamus qui intelligentia ceteros antecellunt, tanquam secunda quedam eloquia sacra apostolicam auctoritatem proxime consequentia. [7] Nos autem his qui nobis propinquiores[4] sunt, pro ingenii nostri proportione, divina trademus: si enim cibus solidus perfectorum est, hoc certe et alios pascere quante perfectionis extimandum esse censemus?

[1] mirabitur *correxi*: mirabiliter IP | [2] ceterisve P | [3] radium I | [4] proprionquiores I.

[**7**, 1] MARSILIUS

Sicut non est idem lumen hoc in rebus illuminatis aspicere atque lucem ipsam in sole suspicere, sic aliud est divina mysteria introspicere, aliud disciplinam ad illam conferentem prosequi.

Illud quidem Hierotheum[1] effecisse Dionysius ait, hoc autem se profiteri non negat.

[1] Hierotheus P.

[**8**, 1] DIONYSIUS

{140, 17 – 141, 4} [2] Recte igitur id quoque nobis est dictum, contemplationem quidem intelligibilia eloquia prorsus inspicientem compendiosamque eorum doctrinam consummate virtutis existere, scientiam vero sermonum ad id conducentium atque eiusmodi disciplinam inferioris meriti preceptoribus discipulisque congruere. [3] Enimvero diligentissime id observavimus, ut que divinus ille preceptor plane nobis expressit nunquam attingeremus, ne forte repeteremus eadem ad id exponendum quod in verborum divinorum explanatione fuisset ab eo propositum.

[**9**, 1] MARSILIUS

Salutatio Marie virginis, mira Petri et Hierothei laus, modestia Dionysii singularis.

[2] Quantum multi sensu valent afficiunturque ad corporea et quando corporis oblectamenta commemorant, eadem quodammodo patiuntur; tantum Hierotheus pollebat intelligentia et

afficiebatur ad incorporea, laudansque divina patiebatur eadem; simile quiddam narrat Porphyrius de Plotino[a].

[**10**, 1] DIONYSIUS

{141, 4 – 141, 17} [2] Convenimus quandoque apud pontifices nostros Deo plenos, ut nosti, nos simul et ipse multique sancti fratres nostri visuri corpus illud quod vite principem Deum suscepit; ubi aderant et Iacobus frater Domini et Petrus excelsum et antiquissimum theologorum culmen. [3] Illic ergo post contuitum placuit ut |**1051**| pontifices omnes pro viribus quisque suis infinite potentem debilitatis[1] divine bonitatem laudarent. Hierotheus autem alios omnes ibi doctores sacros, ut nosti, post ipsos theologos superavit, totus excedens, totus extra se positus, eorum que laudabat communionem patiens. [4] Quamobrem ab omnibus qui audiebant eum atque videbant, sive cognoscerent ipsum seu non cognoscerent, occupatus Deo divinusque laudator est iudicatus. Sed quidnam illa tibi referam que illic sunt theologica ratione tractata? Iam vero nisi mei oblitus sum, memini me partes quasdam divinarum illarum laudationum abs te sepius accepisse: adeo studuisti divina diligentissime prosequi.

[1] delibatis I.

[**11**, 1] MARSILIUS

Mira in Dionysio et reverentia erga Hierotheum preceptorem, et modestia erga omnes.

[2] Sicut sensui amor est ingenitus ad caduca, sic intellectui ad eterna. Igitur eterna pro facultate sua et querere debet et quandoque invenire potest; potest et eternitate frui. Venerati sunt Pythagoram Pythagorici et Plato Socratem, multo magis Dionysius Hierotheum.

[**12**, 1] DIONYSIUS[1]

{142, 1 – 143, 8} [2] Verum que illic mystice tractata sunt missa in presentia faciamus, quippe cum nec multis exprimi possint et tibi nota sint. Quotiens autem oporteret nostra multis communia facere, et quam multos possemus in sanctam disciplinam nostram introducere, erat profecto mirandum quam longe Hierotheus sanctorum doctorum plurimos antecelleret et diuturna

[a] Porph., *Vita Plotini* 23, 15 ss.

docendi sedulitate et puritate mentis et exacta diligentia demonstrandi ac ceteris omnibus quecunque ad sacra eloquia pertinent. [3] Itaque nos nunquam adversus solem tam ingentem fingere auderemus obtutus. Sic enim nobis conscii sumus, nec ignoramus nos nec intelligibilia quidem ipsa divinorum satis intelligere posse, vel ineffabilia divine cognitionis mysteria verbis exprimere; et profecto longe divinorum virorum scientia veritatem theologicam spectante inferiores sumus. [4] Huc profecto reverentia summa nos adduxit, ut nec audire nec loqui de divina philosophia quicquam auderemus nisi id prorsus insedisset animo, non oportere divinarum rerum cognitionem, quatenus assequi licet, nos negligere. [5] Id autem nobis persuaserunt non solum naturalia mentium desideria amatorio quodam affectu contemplationem rerum sublimium, quantam capere possunt, desiderantia, sed ipsa quoque optima legum institutio divinarum que supra nos sunt inquirere vetans, quippe cum et nostra merita superent et comprehendi non possint, que vero preter id quod naturaliter appetuntur notitie quoque nostre concessa sunt studiose perdiscere ceterisque benigne tradere admonens. [6] His igitur et nos persuasi nec labore, nec ignavia perterremur quominus divina pro facultate nobis concessa queramus. Immo vero eos etiam qui humano ingenio superiora contemplari non possunt absque auxilio deserendos minime iudicantes descendimus ad scribendum, novi quidem nihil audentes inferre, sed minutioribus quibusdam et per singula dispositis inquisitionibus discernentes et explicantes ea que ab illo vere Hierotheo (id est sacro quodam Deo) perspicacia compendiosa sunt tradita.

[1] DIONOSIUS I.

IV
<IV>

[**1**, 1] MARSILIUS

In solo Deo idem est esse simpliciter atque bene esse; item Deus hoc ipso, quod natura facit, simul intelligentia facit et voluntate.

[2] In omni re post primum aliud quidem est essentia, aliud vero bonitas, aliud esse simpliciter, aliud autem bene esse: alioquin in ipso primo puroque essendi momento penitus conquiescerent nec ad aliud aliquid niterentur intrinsecus vel extrinsecus adquirendum; sed in quolibet revera est aliquid quasi adhuc informe imperfectumque ad formam absolutam natura contendens, que quidem sua cuiusque bonitas appellatur, qua iam comparata rursus movetur ad finem aliquem ut ad bonum. [3] In primo vero rerum principio ipsa simplex existentia prima est ipsa bonitas absoluta, sicut et sol per essentiam luminosus et ignis per essentiam calidus; preter hoc ipsum eiusmodi esse non indiget alio quopiam adminiculo ad agendum sed eiusmodi esse suo illuminat atque calefacit. [4] Sic ipsum bonum, cuius natura est absolutissima bonitas, preter hanc non eget deliberatione quadam et electione cuius adminiculo benefaciat, sed ipsa sua existentia (que est bonitas) benefacit, id est bona omnia procreat et perficit procreata. [5] Est autem idem penes Deum velle atque intelligere quod et esse[a]: dum[l] igitur essendo facit, intelligendo pariter efficit atque volendo. Id noster Plato confirmat, qui mundi huius opificem natura sua |**1052**| mundum fecisse putans, intelligentia tamen et voluntate usum in opificio fuisse fatetur[b]. [6] In sexto *De Republica* solem inquit esse boni ipsius imaginem filiumque visibilem[c], unde sequitur ipsum bonum esse imaginis huius exemplar. Deum igitur esse solem primum atque verum, nostrum vero hunc secundum imaginariumque solem esse putandum. De sole quidem tam divino quam corporeo librum scripsit Platonicus Iulianus, preceptorem Iamblichum imitatus; qui sane ubi distincte loquuntur, soles saltem tres inducunt: divinum et angelicum et celestem[d]. [7] Sed de sole in sequentibus; nunc autem gradus quatuor agendi considera: humana ratio agit consilio ac sequente consilium electione; ars quoque similiter quamdiu est imperfecta; consummata vero ars ad faciendum electione non indiget, sed ita facit habitu sicut natura virtute; naturale agens naturali

[a] Cf. Aug. *Conf.* 13, 11, 12; *De Trin.* 9, 5, 8.
[b] Plato, *Tim.* 30 a 1; 30 d 2; 41 b 4.
[c] Plato, *Rsp.* 6, 508 b – c.
[d] Iul. Imp. *Ad Hel. reg.* 6; cf. Id., *Ad Hel. reg.* 44.

virtute, id est bonitate facit, non essentia pura; Deus denique, tanquam ipsum bonum, ipsa sua existentia pura, id est bonitate facit, siquidem participatione boni cetera faciunt quicquid agunt.

[1] Deum I.

[**2**, 1] DIONYSIUS[1]

Sicut sol, ita bonum natura sua radios suos per cuncta diffundit.

{143, 9 – 144, 5} [2] Age igitur ad ipsam appellationem boni explicandam iam pergamus quam theologi Deitati plusquam divine ex omnibus excellenter attribuunt, ipsam[2] divinitatis principem, ut arbitror, existentiam bonitatem appellantes, quippe cum eo ipso quod est bonum, utpote quod substantiale bonum est, bonitatem in omnia que sunt diffundat. [3] Nam quemadmodum sol hic nobis conspicuus nec cogitatione nec electione, sed eo ipso quod est illuminat omnia que pro modo suo participationem lucis admittunt, sic et ipsum bonum, non aliter solem superans quam exemplar primum exilem excellenter antecellit imaginem, ipsa sua existentia per ea que sunt omnia pro sua cuiusque capacitate bonitatis sue radios abunde diffundit.

[1] DIONOSIUS I | [2] ipsum I

[**3**, 1] MARSILIUS

Ipsum bonum, sicut et sol, per septem gradus suum diffundit lumen; item quid stelle a sole, quid angeli a Deo reportent.

[2] Sol per septem rerum gradus lumen usquequaque diffundit: per stellas fixas, per planetas sex eodem semper tenore fulgentes, per Lunam lumine variam, per ignem, per aerem[1], per aquam atque per terram; similiter sol ille solis, summus Deus, ipsum bonum per septem gradus beneficos radios ubique distribuit: per angelos, per animas ratione preditas, per animas sensu viventes, per animas vegetales, per celestia corpora, per corpora elementaria que ex materia constant perque materiam. [3] Lumina quidem a sole distributa stellis visibilia sunt atque visualia: visibilia inquam, quia clara et ingentia sunt; visualia vero quia viva sensuque pollentia. Preterea quoniam unumquodque stellarium luminum absque impedimento manat a sole naturales in se virtutes omnes mirabiliter complectente, merito et uniuscuiusque stelle fixe lumen virtutes illinc et in se omnes

amplectitur et ad sequentia traiicit. [4] Denique, virtute solis procul ab impedimento stellis ubique presente, stelle naturam virtutemque solarem, ut ab initio semel, ita semper habent. [5] Eadem ratione beneficum lumen ab ipso bono procedens statim in primo summoque participationis sue gradu procreat, tanquam scintillas, substantias penitus a corpore separatas essentia, virtute, actione preditas sempiterna; que quidem illinc cum intelligibiles, tum etiam intellectuales cognominantur. [6] Sive supremi angeli, ut Iamblicho et Proculo placet[a], nominentur intelligibiles, sequentes autem intellectuales, quoniam isti illuminantur ab illis; sive unusquisque angelus, more Plotini, et intelligibilis et intellectualis pariter appelletur[b], ipsum profecto intelligibile qua ratione intelligibile eminentius est[2] et prius quam intellectuale (hoc enim[3] participatione quadam illius intelligit). [7] Ideo boni ipsius lumen[4] infusum angelo in summa illic plenitudine sua intelligibile nuncupatur; in gradu vero sui sequente, quasi perspicuitate statim comitante lucem, intellectuale potius appellatur; verum sibimet et intelligibile et intellectuale censetur. Hec autem est Plotini magni sententia, eandem esse arbitror Dionysii. [8] Peripatetici sane, hac in re a Platonicis minime discrepantes, formam quidem materialem nec intellectualem ullo modo nec actu intelligibilem esse putant, sed potentia, quatenus per efficacem agentis intelligentie radium quodammodo absolvitur a materia. Formam vero immaterialem statim intellectualem intelligibilemque evadere, quod et Dionysius hic attigisse videtur. [9] Angelos enim appellat intelligibiles eo ipso quod sunt a materia segregati; eadem quoque ratione intellectuales, intelligentes quinetiam non modo quodam mundano quo videlicet rerum imagines per sensus a corporibus mutuentur, sed modo quodam prestantiore, quo scilicet entium, id est rerum verarum, rationes ipsas essentiales ab ipso bono sub eius splendore reportent et in sequentes subinde transfundant. [10] Quamobrem angeli divini luminis participatione totum habent; illinc enim, tanquam a causa efficiente, substantiam vivam intelligibilem, intellectualem, et hanc quidem eternam, nacti sunt; rursus, velut a causa exemplari, rationibus rerum omnium inde formati; denique, tanquam a causa fi|**1053**|nali, sortiti sunt ut amore illuc assidue convertantur, conversi confirmentur ibidem, in eodemque perpetue consistentes divinique iam facti, boni ipsius instar, bona in sequentes abunde traducant.

[1] aerem: aerem et I | [2] est *om*. P | [3] enim *om*. P | [4] lumen *om*. P

[**4**, 1] DIONYSIUS

Quomodo angeli habent ab ipso bono ut sint, et vivant, et intelligibiles intellectualesque

[a] Iambl. apud Proclum, *In Tim*. I, p. 308, 17 ss. Diehl; Procl. *Theol. Pl*. 3, 24 ss; 4, 28 ss; 5, 37 ss.
[b] Plotin., *Enn*. 5, 5, 1, 35 ss.

IV

sint, atque in eodem firmiter perseverent.

{144, 6 – 17} [2] Per ipsos bonitatis divine radios subsistunt omnes intelligibiles intellectualesque essentie et virtutes et actiones; per easdem sunt vitamque indeficientem et indiminutam habent, ab omni videlicet corruptione et morte ac materia generationeque segregate et instabili fluxaque et alias aliter agitata transmutatione semote. [3] Iam vero tanquam incorporee immaterialesque substantie munus id nacte sunt, ut intelligibiles essent, atque insuper, tanquam intellectus, supra mundanam conditionem intelligunt. [4] Rationes quinetiam rerum ipsarum illustratione divina tanquam peculiares reportaverunt, rursumque ad illa que sibi cognata sunt sua dona traiciunt. [5] Ab ipsa quoque bonitate perseverantiam habent et firmitatem, atque inde continentur custodiunturque; domiciliumque illinc habent pabulumque bonorum; atqui, bonitatem ipsam amantes, ut et sint beneque sint inde sibi vendicant, atque ad illam pro viribus conformate bonitatis speciem perferunt atque, ut divina lex dictat, sequentibus donorum[1] ex ipso bono provenientium consortium exhibent.

[1] bonorum P (gr. `dwvrwn`).

[**5**, 1] MARSILIUS

Quemadmodum stelle et invicem, et ad solem, sic angeli se habent invicem et ad Deum.

[2] Stelle omnes habent a sole tum naturam scilicet stellarem, tum etiam ordinem scilicet et invicem et ad solem; illinc enim et mutuam inter se communionem habent in eodem scilicet solis lumine et distinctionem illam qua varie stelle sub variis solis radiis varias sunt nacte virtutes; habent ut alia vicissim sit in alia: sic in Saturno Iupiter et in Iove Saturnus (unaqueque enim stella non nihil aliarum in se possidet). [3] Illinc insuper habent ut stella superior in inferiorem radios abunde proiciat et ab inferiore vicissim in superiorem radii reflectantur, et que inter se cognate sunt et quodammodo pares, coniectis mutuo radiis, virtutes invicem mutuentur et mutuent; conservat interim unaqueque proprietatem sub sole suam. [4] Superiores quinetiam quodammodo purgant inferiores et illuminant atque perficiunt: purgant quidem dum a defectu luminis arcent; illuminant quoque dum proprio insuper lumine complent; perficiunt denique quatenus sui quoque muneris largiuntur effectum. Cuncte insuper stelle in eundem solem quasi spectandum et venerandum radios velut oculos affectusque coniciunt. [5] Lucem denique solis, que in ipso superat aciem oculorum,

ipse oculis in se contemperant conspicuamque facile reddunt. Si que dicta sunt singula ad angelos Deumque referes, cognosces eadem comparatione angelos ad Deum atque invicem se habere.

[**6**, 1] DIONYSIUS

Ordines in angelis sunt ab ipso bono.

{144, 18 – 145, 9} [2] Inde illis adsunt mundo superiores ordines, uniones susceptionesque mutue, inconfuse quoque distinctiones, virtutes etiam inferiora revocantes ad superiora; superiorum quinetiam ad inferiora providentia multiplex; propriarum cuiusque virium conservatio; immutabiles preterea in se ipsas revolutiones; item identitates summitatesque circa boni ipsius amorem et quotcunque alia dicta sunt a nobis in libro *De proprietatibus et ordinibus angelorum*. [3] Denique quecunque celestis hierarchie propria sunt, ipse scilicet purgationes angelice, illustrationes quoque supermundane et perfectionis[1] consummationes[2] angelice, id sane totum ex ipsa omnium causa et principali bonitate procedit; [4] unde et illis boni indoles est indulta munusque tributum quo occultam illam in se ipsa bonitatem ipse in se patefacerent angelique existerent, tanquam divinum silentium nuntiantes, et quasi conspicua quedam lumina tanquam e vestibulo bonum ipsum in adytis latens sequentibus declarantia. |**1054**|

[1] perfectiones *post corr*. P | [2] consummationis *ante corr*. P.

[**7**, 1] MARSILIUS

Anime rationales a bonitate divina sex precipue dotes habent.

[2] Anime[1] rationales bonitatis divine munere dona sex precipue possident: quod sint intellectuales, id est lumine divini solis ita referte ut absoluta, simplicia, incorporea, eterna querant, inveniant, comprehendant (angeli quidem intellectus, anime vero intellectuales esse dicuntur, quoniam angelus totum id quod est intellectus et purus et totus existit, anima vero et ex quadam sui parte intellectum et partem habet intelligentie); [3] item quod vitam essentialem habeant, id est ab essentia sua prorsus inseparabilem (non enim potest earum vita resolvi in essentiam non ultra viventem nec ipsum earum vivere actus est compositi necessario, sed proprius est actus essentie;

propterea et immortales sunt, quemadmodum in *Theologia* nostra probamus)[a]; [4] preterea quod ipsa essentia virtuteque ad angelos se extendant (cum enim in actione, id est affectu intelligentiaque eternorum atque divinorum veneratione, cum angelis ipsis conveniant, nimirum cum eisdem virtute quoque et essentia congruunt sempiterna), nec non quod intellectuales ex Deo revelationes quales angeli pro viribus nanciscantur[2]; rursum quod duces angelos habeant ad divina, quatenus et angeli communiter omnes animas omnes illustrant et unaqueque anima ad certum angelum precipue pertinet ut rectorem; [6] denique quod eiusdem divini muneris, id est gratie beatitudinisque divine, cuius et angeli, compotes esse possint, sua tamen proportione servata. Iamblichus Platonicus probat animas non solum per angelos, sed etiam per se nonnunquam ad gradum equalem angelis, Deo videlicet ductas, ascendere posse[b].

[1] Inime P | [2] *verba a* nec non *usque ad* nanciscantur *post* rectorem *praebet* P.

[**8**, 1] DIONYSIUS

{145, 10 – 17} [2] Post sacros illos sanctosque intellectus anime omniaque animarum bona per ipsam consistunt bonitatem plusquam bonam: inde virtutem intellectualem habent, inde essentialem vitam et immortalem, inde quod ipsa essentia potentiaque ad angelicas vitas adspirant, inde quod per angelos, tanquam bonos duces, revocantur ad ipsam bonorum omnium principium[1] bonitatem splendorumque inde micantium pro modo suo compotes evadunt atque doni ipsius ad boni speciem pertinentis pro viribus participes fiunt; illinc denique quotcunque alia in his que scripsimus *De anima* numeravimus.

[1] principem I.

[**9**, 1] MARSILIUS

Ab ipso bono intellectus angelici, anime rationales, sensuales et vegetales et corpora perfectionem suam actumque habent.

[2] Sicut omnia corpora virtute solis habent, ut non solum inertem molem sortita sint, sed preterea formam, figuram, colorem, vim, motum habeant, sic res omnes ipsius boni munere preter

[a] Ficin., *Theol. Pl*. 5, 8, I p. 189; 5, 9, I p. 192; 5, 11, I p. 197 ss. Marcel.
[b] Iambl. *Myst*. 2, 6; 2, 9.

potentiam formabilem formale aliquid nacte sunt: supreme quidem intellectum, secunde rationem, tertie imaginationem, quarte sensum, quinte vitam, sexte essentialem virtutem et qualitatem atque habitum. [3] Angeli sunt quidem boniformes[1], sed intellectus veri; anime rationales intellectuales quidem sunt, sed anime vere; irrationales autem non sunt anime vere, sed animationes quedam; vegetales sunt vestigia vite; forme sequentes sunt umbre vite.

[1] boni forme P.

[**10**, 1] DIONYSIUS

Omnia quomodocumque animata vel quomodolibet formata donum ab ipso bono reportaverunt.

{145, 18 – 146, 5} [2] Preterea si de animabus animalibusve irrationabilibus hic loqui licet que vel aerem dividunt, vel per terram gradiuntur, vel serpunt humi, vel in aquis vitam sortita sunt aut in aqua vicissim atque terra, vel sub terram insita pressaque luto vivunt, et simpliciter quecunque sensualem animam aut vitam habent, hec, inquam, omnia insuper per ipsum bonum consecuta sunt ut animarentur et viverent. [3] Plante item omnes vitam nutritivam motricemque ab ipso bono sortite sunt, et quecunque essentia anime viteque expers est per ipsum bonum est atque per idem essentialem habitum reportavit[1].

[1] reportabit I.

[**11**, 1] MARSILIUS

Influxus boni usque ad materiam extenditur, ipsumque est essentia et vita intelligentiaque superius.

[2] Quemadmodum esse hoc et istud et illud per hanc formam et istam habetur atque[1] illam, sic ipsum simpliciter esse per ipsam simpliciter formam necessario datur. In ipso igitur simpliciter vel quomodolibet ente est aliquid loco forme et aliquid huic quodammodo formabile subest; principium vero rerum primum eiusmodi esse non potest: est igitur tota entis latitudine et ratione superius. [3] Materia vero vicissim universa entis amplitudine rationeque inferior iudicatur quoniam nihil in ipsa for|**1055**|male cogitari potest, sed velut speculum (ut Plotinus ait) esse hoc imaginale

vel illud ab obiectis mutuari videtur, mox amissurum[a]; sic ab entibus formisque materia. [4] Usque ad hanc tamen[2] ipsius boni procedit influxus: hec enim bonum appetit (utpote que boni ipsius est effectus) cum appetendo formam convertatur ad illud sitque mundo valde bono penitus necessaria. Cum igitur influxus boni longius quam entis progrediatur, consequens est bonum esse superius et potentius ente, presertim cum ens non aliunde quam a bono potentiam habeat et virtutem, atque habeat ab eodem ut sit causa. [5] Non enim cum primum aliquid est aut quomodolibet est, hoc ipso generat atque efficit, sed quando bene se habet atque propter ipsum bonum est in natura et virtute perfectum. Ipsum itaque bonum est prima maximeque causa, quando per illud ens quodlibet et ipsum simpliciter ens habet ut sit causa. [6] Sed quis negat bonum esse primam et maxime causam, cum omnia bonum appetant tanquam finem, finis autem causas omnes ubique moveat tanquam causa causarum? [7] Iam vero si bonum atque ens tanquam duo quedam sublimia cogitatione secernas, bonum certe restabit ut finis; ens autem non supererit tanquam finis (non enim appetitur esse simpliciter, sed bene esse, neque sufficit ulli esse nisi cum ipso esse sit bonum). Erit igitur non ut finalis causa, que quidem summa est, sed ut effectus boni, quippe cum referatur ad bonum; etsi quam habeat rationem cause, erit tanquam efficiens aut forma[3], et id quidem virtute boni. Due vero he cause cum moveantur a fine, nimirum et ducuntur a bono. [8] Summus Deus et materia infima similitudinem quandam inter se habere videntur quatenus utrunque est informe; sed rursus dissimilia sunt, quoniam Deus est superior omni forma omnemque facit, materia vero forma qualibet est inferior omnesque patitur. [9] Platonici, sicut diximus alibi[b], entia nominant res sub Deo formales et sempiternas, Deum vero super entia cogitant; res substantia mobiles entia non vera; materia[4] denique non ens, sed hec formis a Deo venturis naturali quodam instinctu videtur exposita Deumque dupliciter emulari: tum ex hoc, quod formas inde subit, tum quia naturaliter est informis (informis quoque Deus, sed et hoc iterum ratione diversa). [10] Qua denique ratione Dionysius Deum cogitat essentie et vite intelligentieque expertem, eadem post illum cogitat et Plotinus[c], id est eminentius aliquid essentia et vita intelligentiaque habentem, atque hec omnia facientem.

[1] et P | [2] tandem I | [3] *an* formalis *corrigendum?* | [4] materiam I.

[**12**, 1] DIONYSIUS

{146, 6 – 12} [2] Si autem ipsum bonum est super omnia que sunt, ut certe est, nimirum ipsum quod illic est informe format omnia; et in ipso solo, quod dicitur expers essentie et vite et

[a] Plotin. *Enn.* 3, 6, 7, 25.
[b] Ficin., *In Dion. Areop. DN* 1, 16, 6.
[c] Cf., e. g., Plotin., *Enn.* 1, 8, 2, 5 ss.; 5, 3, 13; 6, 8, 16, 32 ss.

intelligentie, est excessus essentie et eminentissima vita excellentissimaque sapientia; [3] et quotcunque in ipso bono modo quodam informium nominatur ad potestatem pertinent sublimiorem formis formas excellenter efficientem. Denique, si dictu fas est, ipsum quoque non ens appetit ipsum bonum omnibus que sunt excelsius contenditque quodammodo ipsum quoque in bono esse essentia prorsus superiore per negationem quandam omnia inde tollentem.

[**13**, 1] MARSILIUS

Celestia dotes habent mirificas ab ipso bono: efficaciam, temperantiam, firmitatem, pulchritudinem et similia.

[2] Celum quia valde particeps est principii rerum (quod est ipsum bonum) ideo evidenter habet multa ad bonum peculiariter pertinentia; quapropter celum est principium corporeorum omnium atque finis: generat enim hec tanquam principium et conservat, rursus definit unicuique tempus atque locum et ad imitationem sui pro viribus omnia revocat substantiamque ipsum ex bono possidet immutabilem dispositaque sunt in eo prima mediaque et ultima pro voluntate boni. [3] Preterea sicut bonum attingit a fine usque ad finem fortiter[1] et disponit omnia suaviter, ita celum quanvis magnitudinis potestatisque excessu motuque rapidissimo pulsans[2] et penetrans universa, mox videatur violenter omnia concussurum; se ipsum tamen omnium commoditati prorsus accommodat ac sine strepitu violentiaque dispensat. [4] Quodve mirum est, sphere celestes, corporum omnium tenuissime et ut ita dixerim liquidissime, motu quam celerrimo se invicem absque ulla collisione et dissipatione contingunt, rectore videlicet celi sic bonitate sua celestia invicem temperante. Hinc Orpheus, in *Hymno nature*, naturam inquit circuitum agere providenter et incedere sine strepitu[a]. [5] Dicuntur vero celestia liquida quia, tanquam a terra separatissima, duritiam terrenam nullam habent; dici etiam quodammodo solida possunt quoniam virtute mirabili conservant substantie sue, figure, mensure perpetuam firmitatem. [6] Cur autem motus tam vehementes contactu frequenti combustionem ibi nullam inferunt, cum motus naturaliter auctor sit caloris? Quoniam videlicet ipsum bonum extrema spherarum globorumque labia ubi mutuo se contingunt aquea (ut ita dixerim) virtute perfundit[3], quod quidem Hebreorum Astrologi non negabunt. Que sane virtutes humifice forte apud Mosem[4] et Davidem sunt aque celestes[b]. [7] Denique, Pythagorica quidem ratione concinere celestia possunt melodiamque conficere terrenis auribus non perceptam, strepere vero non possunt[c]: sic apud Orpheum Apollo supercelestis in lyra

[a] *Hymn. Orph*. 10, 7; 10, 22; 26, 9.
[b] Cf. Gn. 1, 6; Sal. 32, 6; 103, 2.
[c] Cf. e. g. Cic. *Somn. Scip*. 6, 18, 18.

celesti fides feliciter tonosque mundanorum iucunditati contemperat[a]. |**1056**| [8] Proinde stelle firmamenti ex ipsa boni dispositione habent ut ordine certo in imagines pulcherrimas disposite sint, et in sua sede firme soloque radiorum iactu, velut intuitu quodam atque nutu, omnia facillime peragant; hinc quoque planete varietatem motuum sunt adepti; hinc sol et Luna cursibus suis dies et menses metiuntur et annos, perque tempora hec metiuntur et secula, et que sub tempore fiunt eadem mensura ducuntur, inde certis temporibus orta definitisque intervallis temporum restituta. [9] Probabile est sub providentia boni ut ab uno gradatim in multitudinem procedatur: empyreum celum uno tamen ab oriente ad occasum motu moveri; christallinum eodem quoque simulque opposito motu perferri; firmamentum vero preter geminos eiusmodi motus agit tertium, per accessum videlicet et recessum septentrionem versus atque meridiem; planete deinceps, presertim propter epiciclos, pluribus etiam motibus agitantur, inter quos simplicissimus est solis tanquam domini motus.

[1] sortitur P | [2] dulsans I | [3] perfudit I | [4] Moisem I.

[**14**, 1] DIONYSIUS

Ab ipso bono sunt dotes ordinesque celestes, et moderatio,
et decus, et splendor.

{146, 13 – 147, 1} [2] Verum, quod in medio disputationis cursu nos effugerat, bonum ipsum causa est celestium principiorum atque definitionum, huius videlicet substantie que nec augeri, nec minui, nec omnino variari potest; causa rursum, ut celerrimus motus orbis immensi (ut ita dixerim) sine strepitu peragatur. [3] Hinc preterea siderum ordines, decores, lumina, firmitates, hinc planetarum permutatio multiplex, hinc solis et Lune, que magna lumina sacre littere nominant[b], circuitus ab eisdem ad eadem perpetuo restitutus; quibus sane restitutionibus apud nos dies et noctes mensesque et anni definiuntur, que quidem definitiones reliquos orbiculares motus tam temporis quam temporalium determinant numerantque et ordinant atque continent.

[**15**, 1] MARSILIUS

Lumen est imago boni, sol est celestium dominus

[a] *Hymn. Orph*. 34, 16.
[b] Cf. Gn. 1, 6.

IV

et imago Dei.

[2] Res nulla magis quam lumen refert naturam boni: primo quidem lumen in genere sensibili purissimum eminentissimumque apparet; secundo, facillime omnium et amplissime momentoque dilatatur; tertio, innoxium occurrit omnibus atque penetrat et lenissimum atque blandissimum; quarto, calorem secum fert almum omnia foventem et generantem atque moventem; quinto, dum adest inestque cunctis, a nullo inficitur, nulli miscetur. [3] Similiter ipsum bonum totum rerum ordinem supereminet, amplissime dilatatur, mulcet et allicit omnia, nihil cogit, amorem quasi calorem habet ubique comitem quo singula passim inescantur bonumque libenter asciscunt; ubique rerum penetralibus presentissimum, commertium cum rebus nullum habet. [4] Denique sicut ipsum bonum inextimabile est atque ineffabile, ita ferme lumen: hoc enim nullus adhuc definit philosophorum, ut nihil lumine clarius sit alicubi, nihil rursus videatur obscurius, sicut et bonum et notissimum est omnium et pariter ignotissimum. [5] Quamobrem Iamblichus huc postremo confugit, ut lumen actum quendam et imaginem perspicuam divine intelligentie nominaret[a], quemadmodum emicans e visu radius est ipsius visus imago. Nos saltem lumen solemus dicere vestigium quoddam vite mundane quasi proportione quadam ita seipsam oculis offerentis vel quasi spiritum vitalem inter mundi animam atque corpus; sed hoc in *Theologia* nostra satis diximus[b]. [6] Sol, tanquam manifestus celi dominus, omnia prorsus celestia regit et moderatur; magnitudinem eius ingentem qua centies sexagiesque et sexies terram excedere iudicatur, in presentia pretermittam: nam *De Sole et lumine* librum integrum[1] composuimus[c]. [7] Neque tamen pretermittere decet comparationem illam Platonicam[d] alibi latius a me descriptam[e]: quemadmodum sol et oculos generat et colores, oculisque vim prebet qua videant, coloribus qua videantur, et utrosque in unum lumine conciliante coniungit, ita Deus ad intellectus omnes resque intelligibiles se habere putatur, atque ita demum excedit hec omnia, quemadmodum sol oculos et colores. [8] Quoniam vero ab imagine ad exemplar partim adimendo quod deterius est[2], partim addendo quod melius ascendere licet, deme si placet soli, cui materiam subtraxit Averrois[f], tu certam similiter quantitatem, sed interea cum luce relinque virtutem ut supersit lumen ipsum mirifica virtute refertum, nec quantitate certa nec figura aliqua definitum, ideoque immensum imaginatione spatium sua circumferentia[3] tangens, ita tunc excedens[4] intelligentiam, sicut in se ipso nunc exsuperat aciem

[a] Iambl. *Myst*. 1, 9.
[b] Ficin., *Theol. Pl*. 8, 13, I p. 321 – 322 Marcel.
[c] Textus §§ 2 – 6 cum libro *De sole* 1, 2 – 3 (Op. p. 966) conspirat.
[d] Plato, *Rsp*. 6, 509 a ss.
[e] Ficin., *In Dion. Areop*. *DN* 1, 8, 6.
[f] Averrois *In Met*. H 4, 1044 b 7 – 8, ed. Venetiis 1562, vol. VIII f. 220.

oculorum. [9] Hac ferme ratione Deum, qui in sole posuit tabernaculum suum[a], ex sole pro viribus invenisse videberis. Denique sicut nihil alienius est a luce divina quam materia prorsus informis, ita nihil a luce solis diversius[5] est quam terra; ideo corpora in quibus terrea conditio prevalet, tanquam ineptissima luci, lumen nullum intus accipiunt, non quod sit impotens lumen ad penetrandum (hoc enim dum non illuminat intus lanam aut folium, interim penetrat momento christallum, alioquin difficilius admodum penetratu[6]). Ita divinum lumen etiam in tenebris anime lucet, sed tenebre non comprehendunt[b]. [10] Queritur inter hec quid potissimum primo Deus creaverit: |**1057**| respondet Moses lucem[c]. Merito enim ab ipsa divina luce plusquam intelligibili statim emanat lux omnium simillima Deo; lux quidem intelligibilis in mundo supra nos incorporeo, id est angelicus intellectus; lux autem sensibilis in mundo corporeo, id est lux ipsa solaris[d]. [11] Sed hec primo quidem sui gradu, tanquam die primo, id ipsum simpliciter habet, ut luceat intus illuminetque foris; secundo vero ut virtute calefactoria tum ipsa polleat, tum cetera vegetet; tertio rursum, ut efficacia sua iussuque Dei seipsam propaget in molem; quarto denique nature ordinisque gradu, quasi die quarto, ut molem suam ita sortiatur in orbem, quemadmodum divine intelligentie lux unde manavit reflectitur in seipsam[e].

[1] integrum: vite gravi I | [2] est *om*. P | [3] circumpresentia I | [4] cedens P | [5] diversis I | [6] penetratum I.

[**16**, 1] DIONYSIUS

Similitudo luminis atque solis[1] *ad Deum.*

{147, 2 – 148, 8} [2] Quid autem de ipsa dicam secundum se luce solari? Lumen sane ex ipso bono est atque bonitatis imago, quapropter ipsum bonum luminis cognomento laudatur tanquam in imagine quadam exemplar expressum. [3] Ipsa quidem transcendentis omnia Deitatis bonitas a supremis antiquissimisque substantiis ad infimas usque pertingit atque interim extat super omnes, dum neque superiores essentie eminentiam eius supergrediuntur neque inferiores quin ab ipsa contineantur effugiunt, sed et illuminat quecunque lumen admittere possunt et fabricat vivificatque atque continet et perficit omnia. [4] Rerum quoque omnium mensura est et evum et numerus atque ordo, custodia, causaque et finis; simili ferme ratione evidens divine bonitatis imago, magnus hic sol omnino semperque lucens, pro exigua boni similitudine quecunque lumen accipere

[a] Cf. Gv. 1, 14.
[b] Cf. Gv. 1, 5.
[c] Cf. Gn. 1, 3.
[d] Textus §§ 8 – 9 cum libro *De sole* 1, 9 (Op. p. 971) conpirat.
[e] Textus §§ 10 – 11 cum libro *De sole* 1, 10 (Op. p. 971 – 972) conpirat.

possunt illuminat habetque lumen eminenter[2] per omnia explicatum[3] et per omnem hunc visibilem mundum supra pariter atque infra radiorum suorum splendores expandit[4]. [5] Siquid vero relinquitur lumine destitutum, id sane nec debilitati nec parvitati luminose distributionis est imputandum, sed his potius que inepta luci percipiende ad participationem luminis attollere se non valent. Iam vero radius, multa sic affecta pertransiens, que post ea sunt illuminat nihilque visibile usquam est quod ob excellentem lucis proprie magnitudinem non attingat. [6] Preterea ad ipsam quoque sensibilium corporum generationem confert eaque ad vitam movet nutritque et auget, perficit, purgat, renovat. Mensura quoque et numerus horarum atque dierum totiusque[5] nostri temporis est ipsum lumen: ipsum nanque lumen est, etsi tunc adhuc erat infiguratum, quod divinus Moses[a] ait primam illam dierum nostrorum trinitatem ab initio distinxisse[6].

[1] atque solis *om.* P | [2] eminenter *post* per omnia *traiecit* I |[3] explicitum I | [4] sex pandit I | [5] totius P | [6] *verba* ab initio distinxisse *om.* P.

[**17**, 1] MARSILIUS

Similitudo rursum solis ad Deum.

[2] Quando dicimus a Deo cuncta procedere, non intelligimus actum rerum se ipsas inde moventium, sed rerum quidem passionem, actionem vero Dei; similiter ubi dicimus: «omnia convertuntur in Deum», non tam res movere se ipsas erga Deum quam ab ipso moveri, trahi, allici, cogitamus. Cum vero causa prima, non aliunde dependens, omnia sui gratia faciat, merito sicut principium universi est, ita et finis est universi; si principium est et finis, merito et conservatio est omnium atque perfectio. [3] Quatenus aliqua in uno quodam communi congruunt, eatenus et vicissim inter se conveniunt. Dum igitur cuncta ab eodem bono procedunt et appetendo convertuntur ad idem, nimirum et ab ipso bono videntur invicem congregari. [4] Iam vero etsi[1] proprios queque fines appetunt, quia tamen finem unum quodque suum appetit ut bonum quiddam (boni videlicet summi portionem quandam atque similitudinem) consequenter ad idem ipsum bonum omnia confluunt, sed diversa ratione participant. Summus quidem gradus participationis eius habetur per intellectum; secundus per rationem; tertius per sensum; quartus per vitam; quintus per essentialem perfectionem atque formam. [5] Comparatione quadam simili sol effector est et conservator et finis optatus omnium mundanorum, ideoque omnium congregator. Hunc enim Ilion

[a] Cf. Gn. 1, 3 ss.

ab ipso conversionis et congregationis effectu, Plato noster[2] in *Cratylo*[a] cognominat[3]. Summa participatio solis habetur in visu; secunda in virtute vitali; tertia in motu quodam ad solem converso qui in herbis lapillisque solisequiis evidenter apparet; quartus in fomento caloris; quintus in lumine. [6] Physici veteres nonnulli atque inde religiose gentes putaverunt ipsum Iovem summumque Deum esse mundum, animal eorum sententia beatissimum[b], mundi vero cor (ut diximus) esse solem[c], quod, sicut et in quolibet animali, primum maximeque vivat efficaciaque fecunda spheras omnes mundi globosque progeneret, quemadmodum et cor arterias et, ut plerique putant, venas atque nervos et summatim omnia profert[d]. [7] Atque sicut hinc[4] per omnia membra spiritus diffunduntur, sic a sole radii per omnia mundana vibrantur; ita sane solem opificem mundi putabant atque eadem ratione gubernatorem, nec solum calore vivifico omnia vegetantem, sed proiectis circum radiis singula contuentem et intima intelligentie luce omnia prorsus intelli|**1058**|gentem. [8] Hinc Homerus harenarum quoque numerum marisque mensuras Apollinem non ignorare fatetur[e], Orpheusque similiter[f]; theologi vero Pythagorici atque Platonici soli totique mundo sublimiorem Deum, veriore sententia, prefecerunt[5]. [9] Si animus a mundo separatus esset, invisibilia Dei per proprios ipsorum radios primum intueretur, deinde per illa etiam mundana conspiceret[g]; cum vero sit creatura mundi natus[6] videlicet in mundo et ex mundo, instrumenta corporea nimirum que supra mundum sunt excogitat per mundana: per solem quidem Deum, per stellas vero fixas angelos, per erraticas autem animas, maxime vero per Lunam.

[1] etsi: si I | [2] Platonici I |[3] cognominant I | [4] hic P | [5] preferunt P | [6] nactus P.

[**18**, 1] DIONYSIUS

{148, 8 – 149, 8} [2] Bonitas ad se convertit omnia primaque ipsa bonitas dispersa omnia congregat tanquam unitatis principium et unifica Deitas, atque hanc omnia tanquam principium, tanquam continentiam, tanquam finem appetunt. [3] Bonumque ipsum est, ut sacra tradunt eloquia, ex quo subsistunt omnia (producta sunt inde velut a causa omnium perfectissima) et in quo omnia constant, tanquam in omnipotente fundamento penitus conservata; [4] ad quod omnia convertuntur, tanquam ad suum queque finem; quod videlicet cuncta desiderant: intellectualia quidem rationaliaque cognitrici[1] quadam conditione, sensualia vero sensuali, que autem sensu carent

[a] Plato, *Crat*. 409 a.
[b] Cf. Plato, *Tim*. 30 d 1 ss; 39 e 1.
[c] Cf. Plut. *De facie* 928 b; Macr. *Somn. Scip*. 1, 20, 6.
[d] Cf. Plato, *Tim*. 70 a; cf. Plotin., *Enn*. 4, 3, 23, 45; 4, 4, 28, 73..
[e] Sententia falso Homero tributa: cf. Herodot. 1, 47; Max. Tyr. *Or*. 3, I b.
[f] *Hymn. Orph*. 34, 14-15.
[g] Cf. Rm. 1, 20.

ingenito vitalis desiderii motu, que sunt expertia vite solaque sunt essentia predita sola quadam ad essentialem participantiam aptitudine. [5] Eadem et evidentis imaginis ratione, lumen quoque congregat et convertit ad se ipsum omnia que vident, que moventur, que illuminantur, que calefiunt, queve omnino ab eius radiis continentur: quapropter sol Grece `h{lio"` appellatur, quod congregabilia reddat omnia concilietque dispersa. Omnia solem sensibilia concupiscunt: videlicet videre aut moveri et illuminari atque calefieri, et omnino ab ipso lumine contineri desiderantia. [6] Neque vero hoc in presentia dico antiquorum sequens opinionem, putantium solem esse Deum et opificem universi et idcirco patentem hunc oculis mundum ratione propria gubernare[2]; verum hec ideo dixi, quoniam «invisibilia Dei a creatura mundi per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius atque divinitas»[a].

[1] cognitrice P | [2] gubernari P.

[**19**, 1] MARSILIUS

De quinque luminibus, item quomodo divinum lumen agit in angelos atque animas.

[2] Platonici quinque lumina ponunt: primum superintelligibile; secundum intelligibile; tertium cogitabile; quartum imaginabile; quintum visibile[b]. Visibile hoc, cuius fons primus est sol, dependere putant ab imaginabili, quod anime mundane imaginatio etiam excellentius isto apud se ipsam imaginatur; imaginabile quoque a lumine cogitabili, quod rursum prestantius eiusdem anime ratio excellenter excogitat; [3] cogitabile hoc ab intelligibili similiter emicare, quod et per summam participationem existit in mundane huius anime intellectu et per formam viget in intellectu supermundano, id est angelico; lumen autem ipsius boni proprium non appellatur intelligibile, quoniam nullam habet cum intellectu proportionem, sed plusquam intelligibile nominatur, et ab Apostolo Iacobo nuncupatur «pater luminum»[c], scilicet quatuor reliquorum. [4] Hoc ipsum lumen sic in fonte suo superat intellectum, quemadmodum lumen in ipso sole excedit noctue visum; temperat vero se ipsum benignitate sua graduque pleniore descendit in angelicos intellectus, in nostros vero parcius, excelsius videlicet lumen minime tolerantes. [5] Officium vero luminis est tenebras caliginesque discutere, item levitatem dare ac motum sursumque attollere. Hec igitur omnia facit divinum lumen in anima intellectuali quidem omni, etiam in tenebrosa per ignorantiam

[a] Rm. 1, 20.
[b] Cf. Ficin., *De sole* 1, 10 (Op. p. 973).
[c] Gc. 1, 17; Ps. Dion. CH 1, 1.

ac tenebrarum pondere pregravata per mundanos affectus precipitantes ad infima[a]. [6] Prima quidem portio luminis exhibetur intellectuali nature etiam non querenti; hinc e vestigio sequitur amor quidam, nimirum ex lumine calor; amor vero ubi evadit ardentior, quia et purgat et transfert, uberiorem iure reportat luminis plenitudinem. Tot vero plenitudinis gradus anime conferunt[1], quot amor gradibus incalescit; fervet autem tum accensus afflante Deo, tum nostro arbitrio concitus.

[1] conferuntur I.

[**20**, 1] DIONYSIUS

{149, 9 – 20} [2] Sed hec quidem ad *Theologiam symbolicam*, id est significativam pertinent; in presentia vero[1] intelligibilem ipsius boni appellationem a lumine ductam celebrare debemus. [3] Bonus quidem ipse lumen intelligibile nuncupatur quoniam intellectum omnem supercelestem lumine implet intelligibili atque ex omnibus animabus, quibus se ipsum infuderit, ignorantiam omnem erroremque expellit easque sacri luminis participes efficit; intellectuales harum oculos purgat obductamque ex ignorantia caliginem discutit atque |**1059**| profundo tenebrarum pondere obtusos suscitat explicatque in lucem. [4] Primum quidem his mediocre lumen impertit; deinde, postquam anime gustantes lumen ardentius ipsum amare ceperunt, uberius affluit ideoque illuminat abundantius, quoniam plurimum dilexerunt[b], atque ita semper incendit ut gradatim ultra proficiant, quatenus sursum pro viribus se attollere valent.

[1] vero: vero ad P.

[**21**, 1] MARSILIUS

Deus est lumen super lumen, illuminat mentes omnes, tum natura, tum gratia, atque in unum illuminando conciliat.

[2] Rerum principium non est formaliter lumen aliquod ab intellectu quovis excogitatum vel proportionem ullam habens ad intellectum; dicitur tamen intelligibile lumen, id est luminis intelligibilis auctor, atque deinceps luminis cogitabilis et imaginabilis visibilisque largitor. [3] Quemadmodum sol stellas fixas illustrat et planetas et elementa, ita ferme Deus angelos

[a] Cf. Plato, *Rsp*. 7, 514 a ss.; *Phaedr*. 247 b 1 ss.
[b] Cf. Lc. 7, 47.

supermundanos (id est adsistentes Deo et duntaxat contemplationi vacantes), item circamundanos (id est angelos in gubernatione mundi ministrantes Deo), rursum intramundanos (id est intellectus humanos). [4] Nec solum naturale lumen ab initio semel unicuique tribuit, sed etiam supernaturale multis novumque largitur, et quemadmodum sol distributa lumina penes se ipsum comprehendit in uno uberiusque possidet atque prius, ita multoque magis Deus intelligibiles et intellectuales rationalesque virtutes atque fulgores in uno penes se vigore comprehendit, qui sane et infinitis gradibus sequentes superat et naturali ordine vel temporali etiam antecedit. [5] Quoniam vero divinum lumen et simplicissimum est et ipsa unitas, ideo quoscunque intellectus ad se convertit in unam quasi formam et voluntatem et actionem mirifice congregat, ut non mirum sit, dum multe mentes eidem simul Deo sunt dedite querendo, videlicet contemplando, amando, fruendo, ab alia vicissim in aliam cogitatus et affectus et motus aliquos redundare. [6] Mitto nunc quod circa idem una duntaxat est vera sententia, esse vero false complurime possunt, unde confirmatur veritatis quidem lumen mentes invicem congregare, contra vero falsitatis tenebras disgregare. Animus denique, unifico Dei lumine plenus, unica virtute consequitur omnia que ceteri multis sensibus et imaginatione rationeque et intelligentia prosequuntur.

[**22**, 1] DIONYSIUS

{150, 1 – 14} [2] Ipsum ergo bonum lumine quovis excelsius lumen intelligibile nuncupatur, tanquam fontana lux et exuberans profusio luminis intellectum omnem supermundanum, circamundanum, intramundanum sua illuminans plenitudine totasque intellectuales horum vires renovans et omnes denique intellectus comprehendens eo ipso, quod se super eos expandit atque omnes excedens eo quod desuper exstat. [3] Et omnino, tanquam principium luminis super lumen, auctoritatem dominationemque omnem potestatis illuminantis in se complectens et excedens atque antecedens. [4] Iam vero intellectualia rationaliaque omnia congregat atque conciliat: nam quemadmodum ignorantia eos qui decepti sunt dividit, sic ipsa intelligibilis presentia luminis eos qui illuminantur congregat, unit, perficit; convertit quoque ad ipsum quod vere est ex opinionum diversitate variasque visiones sive, ut rectius loquamur, imaginationes in unam veram, puram, uniformem cognitionem cogit, ac uno tandem et unifico lumine complet.

[**23**, 1] MARSILIUS

Ipsum bonum omnia reddit suo lumine pulchra.

[2] Sol tribus potissimum gradibus per omnia diffundit intime lucis imaginem: primo quidem per celestia; secundo vero[1] per corpora penitus sub celo diaphana; tertio per superficiem corporum solidorum. Similiter ipsum bonum lucis proprie gratiam (que pulchritudo dicitur) per angelos, per animas, per corpora porrigit. [3] Pulchritudinem communiter circa corpora in duobus versari putamus: in proportione videlicet quadam membrorum atque linearum coloribusque perlucidis; in animis quoque pulchritudo tributa divinitus in proportione virium motuumque animi, item in cogitationis et intelligentie claritate consistit; in angelis etiam pulchritudo desuper emicans in proportione intelligentie voluntatisque et actionis, rursumque in veritatis lumine collocatur. [4] Summa tandem ipsius Dei simplicitas efficit ut propria pulchritudo Dei proportionem non habeat a luce distinctam, sicut neque sol calorem a lumine differentem; efficit insuper ut pulchritudo et pulchrum, que duo quedam sunt in rebus, unum denique sint in ipso, sicut nec in ipsa luce simpliciter considerata aliud quidem lux est, aliud vero lucere. [5] Nec multa quidem hic de pulchritudine vel de amore dicam; plurima enim in libro *De amore* tractamus, *Convivium* Platonis interpretantes[a]; quem sane librum placuisse Dionysio propterea coniectamus, quod Platonica verba in hoc precipue capite libenter imitatur et comprobat[b]. |**1060**|

[1] vero *om*. I.

[**24**, 1] DIONYSIUS

{150, 15 – 151, 19} [2] Hoc ipsum bonum a sanctis theologis ut pulchrum et pulchritudo, item ut dilectio diligendumque laudatur, et quecunque alie appellationes divine pulchritudinem illam decent gratiosissimam et omnis pulchritudinis auctorem. [3] Pulchrum vero et pulchritudo in causa illa que in uno omnia colligit distinguenda non sunt; hec enim in rebus quidem post Deum omnibus, etiam intelligibilibus, in participationes participantiaque dividimus pulchrumque nominamus quod est particeps pulchritudinis, pulchritudinem vero participationem quandam cause prime pulchra omnia facientis. [4] Ipsum vero superessentiale pulchrum pulchritudo quidem dicitur propter illam quam rebus omnibus pro suo cuiusque modo pulchritudinem tradit atque ut omnium concinnitatis nitorisque causa, luminis videlicet instar cunctis coruscans fontani radii sui derivationes omnia passim pulchra reddentes et tanquam ad se omnia vocans, unde et a vocando[1] pulchritudo Grece kavllo" cognominatur, ac denique tota in totis in unum colligens. [5] Appellatur et pulchrum tanquam universam comprehendens pulchritudinem atque superpulchrum,

[a] Ficin., *In Conv. Plat. comm*., passim.
[b] Cf. Plato, *Symp*. 211 a.

semperque et secundum eadem et eodem modo pulchrum, nec unquam ortum neque caducum, nec adauctum neque diminutioni subiectum, nec parte[2] quidem hac pulchrum, illa vero turpe, nec alias quidem pulchrum[3], alias vero nequaquam, nec ad hoc pulchrum[4], ad illud turpe, nec hic quidem ita, ibi vero aliter, nec his sane formosum, illis autem deforme, [6] sed tanquam ipsum secundum se ipsum secum ipso uniforme semper existens pulchrum atque ut universi pulchri fontanam pulchritudinem in se ipso eminenter anticipans. In ipsa enim simplici et excelsa pulchrorum universorum natura omnis pulchritudo et omne pulchrum uniformiter secundum causam preexistit.

[1] advocando I | [2] partim I | [3] *verba a* illa vero *usque ad* quidem pulchrum *post* ad hoc pulchrum *traiecit* P | [4] *post* ad hoc pulchrum *habet* P: alias vero nequaquam. Nec ad hoc pulchrum.

[**25**, 1] MARSILIUS

Pulchritudo prima est omnium principium, et exemplar, et finis,
atque est ipsum bonum.

[2] Omnia pulchra ad primam pulchritudinem referuntur, cuius participatione magis minusve pulchra fiunt. Est autem pulchritudo prima omnium causa efficiens finalisque et exemplar: efficiens, inquam, modo perfecto: nam non solum dat esse, sed et motum atque conservat. [3] Nemo dubitat rem quamlibet esse per formam; formositatem vero cuiusque, que et sua cuique pulchritudo est, esse integritatem forme nemo negabit. Ab eadem utique causa et formositas est atque forma; formositas autem, tanquam pulchritudo quedam, a pulchritudine prima dependet, que quidem cum tribuat unicuique formam, per quam est unumquodque, nimirum tanquam efficiens causa omnibus esse largitur. [4] Preterea dum formam exhibet, que est principium motionis, adhibet interea motum; motum inquam certum forme proprie comitem: illinc igitur habent singula ut ad salutem suam moveantur et in perfectore quiescant; hinc efficitur ut pulchritudo prima faciat et moveat omnia pariterque conservet. [5] Quoniam vero singula, quatenus pulchra sunt, amabilia sunt, merito pulchritudo prima maxime omnium est amabilis, tum sibi ipsi, tum ceteris. Sed quod sibi ipsi amanda est, ideo amore sui se ipsam propagat, tanquam in suas imagines, in omnia pulchra; quia rursum omnibus est amanda, interim conciliat omnia; que, dum in singulis pulchris amandis pulchritudinem primam amant, et alia aliis amica fiunt et conveniunt in eodem. [6] Quapropter per ipsam pulchritudinem societates omnes communionesque nascuntur, item intima unicuique rei in suis partibus congruentia: hec enim, tanquam proportio quedam, a pulchritudine prima proportionis omnis origine proficiscitur. [7] Hinc rursus efficitur ut pulchritudo prima sit finis omnium, quatenus

omnia et ad hanc amandam confluunt et omnem conatum motumque suum huc dirigunt, ut integritatem forme formositatemque tum suam querant conserventque pro viribus in aliudque derivent, tum alienam comparent atque fruantur. [8] Denique pulchritudo prima est causa omnium exemplaris: singula enim sunt per formam; dispositio vero uniuscuiusque forme per dispositionem rationemque formalem prime forme peragitur. [9] Cum vero dotes eiusmodi quas prime pulchritudini proprias attribuimus ipsi tantum bono sint proprie, concluditur primum pulchrum primumque bonum esse idem. Plotinus quinetiam, postquam pulchrum distinxit a bono tanquam emanantem foras splendorem ab intima luce[a], tandem ipsum bonum, ratione quadam super pulchra pulchritudinem appellavit[b]. [10] Materia prima, que non ens propter informitatem cognominatur, formam formositatemque, immo et omnes formas naturaliter appetit[c], atque ita appetit esse et pulchre pariter atque bene esse; ipsumque bonum pulchrumque primum in hoc saltem emulari videtur, quod quemadmodum illud ita et hec nullam habet formam, item quatenus illud omnes largitur formas, eatenus hec easdem et avide adsciscit et libenter amplectitur. |**1061**|

[**26**, 1] DIONYSIUS

{151, 19 – 152, 12} [2] Ex hoc ipso pulchro omnibus que sunt inest ut pro modo suo sint pulchra, atque propter ipsum pulchrum omnium congruentie amicitieque et communiones unionesque proveniunt. [3] Idque omnium est principium ut causa efficiens et movens et continens universa, pulchritudinis videlicet sui ipsius amore; est et finis omnium cunctisque amabile[1] tanquam finis (omnia enim pulchri gratia fiunt); exemplaris quoque causa est: omnia enim per pulchrum definiuntur. [4] Quamobrem idem est pulchrum ipsum atque bonum, quoniam omnia pulchrum pariter atque bonum secundum omnem causam appetunt, nec quicquam est in rerum ordine quod non sit pulchri bonique particeps. [5] Audebimus quoque dicere ipsum etiam non ens pulchri bonique compos existere: tunc enim et ipsum est pulchrum atque bonum, quando in Deo per omnium ablationem supra modum essentie celebratur.

[1] amabilis P.

[**27**, 1] MARSILIUS

Idem est primum bonum atque pulchrum; item a pulchritudine prima sunt rerum essentie, unio-

[a] Plotin., *Enn*. 1, 6, 9, 35 ss.
[b] Plotin., *Enn*. 6, 7, 32; 6, 8, 15, 1.
[c] Plotin., Enn. 2, 4, 11, 42.

[2] Nemo argumentari debet primum principium, quia quam plurima facit, esse propterea multiplex vel in natura vel in actione, sed potius contra, quia videlicet est infinite simplex, ideo esse primum et idcirco illinc omnia proficisci; et quoniam propter miram simplicitatem est ipsa unitas, virtutem infinitam habere cuncta creantem, siquidem in singulis unaqueque virtus, quatenus unita magis est, eo potentior est efficitque plura. Ipsum ergo principium apud Dionysium, sicut summe unum est, sic unite, unice, unica virtute et actione dicitur omnia procreare. [3] Proinde si singula consideres nature opera, celum, elementa, plantas, animalia, videbis nature intentionem duo hec pariter ubique curare, commoditatem videlicet et ornatum, quod vel in[1] minimis quibusque est maxime manifestum, in herbarum foliis, in alis papilionum. Commoditas quidem et utilitas ad bonum pertinet; ornatus vero, modus, species, ordo, dispositio, proportio, concinnitas, consonantia, gratia, claritas, spectat ad pulchrum. [4] Ex his ergo colligitur in summo nature principio primam pulchritudinem cum prima bonitate concurrere, etsi Plotinus bonum anteponit pulchro[a] tum rationibus aliis, tum etiam quia bonum usque ad materie prime centrum videt attingere. [5] Materia siquidem necessaria est et utilis et commoda mundo, pulchrum vero non ad deformem materie sinum inspicit penetrare, sed circa superficiem eius in forma versari. Dicitur tamen primum principium, tam a Plotino quam a Dionysio, ipsum pulchrum et pulchritudo prima, non quia sit formalis aliqua pulchritudo, sed quoniam prima sit causa pulchritudinis. [6] Contemplatur preterea Dionysius noster in sole occultam solis naturam atque lucem, ubi natura quidem est lux ipsa se intus colligens in se ipsam; lux autem natura rursus existit se ipsam explicans in apertum. Similiter contemplatur in Deo efficacem nature fecunditatem et clarissime rursus intelligentie ordinem: illam quidem proprie nominat bonitatem, hanc vero nuncupat pulchritudinem, re quidem ipsa penitus unum, sed hanc ab illa quadam ratione distinctam. [7] Quemadmodum igitur quecunque fiunt a natura solis occulta, eadem proficiscuntur a luce atque vicissim, ita quecunque a bonitate nascuntur, eadem a pulchritudine disponuntur, sicut in artificio cuncta simul et virtus in artifice movens efficit et ratio interim artificiosa, dum fiunt ordine suo queque disponit. [8] Quecunque in ordine rerum ad gratiam, claritatem, proportionem, concinnitatem, consonantiam, ordinem attinent, tanquam propria pulchritudinis a pulchritudine prima perficiuntur. Hec igitur omnia Dionysius in presentia numerat. [9] Essentiales quidem subsistentie[2] rerum in claritate forme et eiusdem integritate consistunt; uniones quoque discretionesque rerum, sive in suis uniuscuiusque partibus insint, sive inter rem hanc et aliam considerentur, ad proportionem quandam spectare videntur. Similiter que per unionem discretionemque contingunt, scilicet identitates diversitatesque in natura, item similitudines

[a] Plotin., *Enn.* 1, 6, 9, 35 ss.

dissimilitudinesque in qualitate, ad proportionem aliquam mutuamque habitudinem referri putantur[3]. [10] In prima pulchritudine unitas cum multitudine ita semper est concors ut alterutrum non impediant; in unitate essentie Trinitas ineffabilis, et in Trinitate similiter unitas; in conceptu divino unica lux intelligentie simplicissime cum idealium radiorum mira multiplicitate[4] conspirat. [11] Hinc efficitur ut in re qualibet et unitas sit essentie et partium seu virium multitudo, nec alterum impediat alterum; item ut in universo multe rerum species actionesque in una totius mundi forma ordineque conveniant. Per quam quidem convenientiam et superiora ad inferiora, et hec ad illa, et equalia invicem quodammodo se convertunt, mirabiliterque communicant; unumquodque tamen suam interim servat proprietatem. [12] Per eandem quoque convenientiam celestia sunt etiam in terrenis modo quodam prope terreno ac terrena sunt in celis, sed ibi ratione celesti; hinc utique totus sibimet mundus ceu vivens unum est connexus[a], totusque ubique respondet toti, ut si quis terrenum Mercurium exploraverit et opportune susceperit, sit quodammodo celestem ad se Mercurium attracturus; sed de his in libro *De vita* latius disputavimus[b]. [13] Proinde proportio quevis harmonica vel exterior vel |**1062**|interior a prima pulchritudine omnibus est tributa, per proportionem[5] eiusmodi partium, virium, actionum, tum substantie stabiles permanent insolubiles, tum res fluxe perpetua quadam propagine[6] speciem retinent sempiternam. [14] Denique series idearum divina mente concepta est proculdubio pulchritudo prima; ab hac igitur et in ipsa unumquodque est in certa specie rationeque propria constitutum, videlicet ut ignis necessario sit lucidus, calidus, siccus, levis; per certam vero naturam inclinatio, motio, actio, similiter est sua cuique destinata, illinc igitur et status et motus est omnibus assignatus. [15] Ipse vero Deus, ut Plato disputat in *Parmenide*[c], neque movetur, neque motus est ullus (alioquin imperfectus fore compelleretur), neque stat (esset enim ex statu quodam ac stante compositus), neque status est ullus quo scilicet formaliter aliquid stare dicatur. Primum nanque principium est in nullo, neque est ipsa duntaxat idea status (esset enim et certa specie definitus, et ad certum designatus effectum). [16] Sed ne pigeat mysterium hoc Dionysiacum memorie commendare: quemadmodum in principio numerorum summa unitas concurrit cum infinita numeralium virium multitudine, sic in principio rerum, penes ipsam nature unitatem inextimabilem, innumerabilis existit rationum idealium multitudo; nec eiusmodi multitudo summam impedit unitatem, sed necessario comitatur. [17] Quamobrem divina unitas atque discretio usque adeo pariter ubique regnant, ut nulla vel tam inter se diversa esse possint quin in aliquo simul[7] communi conveniant, vel tam exacte conflata ex pluribus quin plura hec suam adhuc aliquam servent proprietatem.

[a] Cf. Plato, *Tim.* 30 b 7.
[b] Ficin., *De vita* 3, 2 (Op. p. 533).
[c] Plato, *Parm.* 139 b 1 ss.

[1] in *om*. I | [2] substantie P | [3] putentur I | [4] multiplicate I | [5] per portionem I | [6] propagagine I | [7] simiul I.

[**28**, 1] DIONYSIUS

{152, 12 – 153, 3} [2] Hoc ipsum bonum unum atque pulchrum unice causa est multorum omnium pulchrorum atque bonorum: ex hoc omnes rerum essentiales subsistentie[1], uniones, discretiones, identitates, alteritates, similitudines, dissimilitudines; [3] preterea discretorum communiones, unitorum inconfuse proprietates, superiorum providentie, rerum eiusdem ordinis consortia mutua, conversiones inferiorum, omnium interea suimet conservatrices immutabilesque mansiones atque firmitates, rursus omnium in omnibus pro sua cuiusque proprietate communiones et congruentie inconfuseque amicitie consonantieque universi, [4] atque omnes in universo, tum eorum que revera sunt contemperantie indissolubilesque connexus, tum eorum que fiunt perpetue successiones; denique status omnes motusque mentium, animarum, corporum. Status enim est omnibus atque motus quod omni statu motuque superius exstans rem quamlibet in ratione propria firmat et ad propriam dirigit motionem.

[1] substantie *ante corr*. P.

[**29**, 1] MARSILIUS

De motu angeli et anime triplici, id est circulari, recto, obliquo.

[2] Inter virtutem naturalem atque cognitricem hoc interest potissimum, quod naturalis virtutis actio fertur foras ac desinit in subiectum; cognitricis vero virtutis actio permanet penes ipsam. Quapropter hec quidem circulare non nihil habet: quod enim in orbem movetur, versatur circa se ipsum reditque semper unde discessit; illa vero rectam videtur lineam imitari, ab altero videlicet puncto in alterum desinentem. [3] Corpori quidem sola competit eiusmodi actio motioque consimilis; intellectui vero convenit actio circularis. Cum enim cognitio quelibet in se videlicet quodammodo permanens circulare nonnihil habeat, et imaginatio quidem magis quam sensus, ratio quoque magis quam imaginatio, intellectus denique, tanquam cognitio summa, circularis est summopere. [4] Hinc fit ut anima, inter intellectum corpusque media, mediam habeat actionem motumque similiter tum orbis, tum recti participem. Una siquidem intellectus ipsius actio est intellectio, ex se exordiens et orbicullariter remeans in se ipsam, quatenus vero se suaque intelligit, eatenus intelligit, efficit, movet, regit alia; hic igitur recta quedam linea tendens in alia orbem

intimum comitatur, videlicet inde profecta. [5] Hec igitur actio circa alia intimam non distrahit actionem; anima vero et animadversione sui facit circulum, et vegetatione corporis negocioque circa corpus rectam lineam imitatur. Sed quoniam hec non dependet ab illa, nimirum anima sic agendo distracta videtur, et apud eam operatio altera vicissim impedit alteram. [6] Verum si ad mentem quidem circuitus attinet, ad animam vero motio quedam mixta, ad corpus denique recta, undenam celestis revolutio provenit? Non a corporea quidem celi natura, sed a motore celi mente vel anima vel utraque, ad circuitum interea conferente figura; esse vero mundanum motum a mente simul et anima Platonicus quisque coniciet ex motibus mundi mixtis, orbicularibus videlicet atque rectis[a]. Hactenus Platonice tantum locuti sumus; ad Dionysium revertamur, Platonica semper in melius reformantem. [7] Cum mens angelica per divinum lumen intelligens ipsum quoque lumen intelligat, idque uniformi perpetuoque actu semper efficiat, merito sic remeans unde cepit circulum quendam videtur efficere. Mox vero intelligens inferiora et intelligendo dispensans per rectam lineam ita procedere iudicatur: |**1063**| nec enim illuc spectat unde ceperat, nec que gubernantur inde similiter dispensantur. [8] Inter loquendum Dionysius, nostri Platonis amator, libenter verbis Platonicis utitur ubi inquit: «recta quadam via omnia peragit»[b], quod quidem Platonis est in quarto *Legum* dicentis: «Deum dum universa lustrat in orbem, omnia interim via recta peragere»[c]. [9] Ubi sane dicit: «Deus secundum naturam circuitum agens via recta peragit», id est: «naturalis et prima Dei actio versatur circa se ipsum intellegendum atque amandum, ex hoc autem circulo linea recta suboritur dum videlicet se intelligens intelligit et efficit omnia». Animus vero noster contra, exordiens a linea recta qua versatur circa alia, desinit in circuitum quo seipsum animadvertit. [10] Proinde motus obliquus partem quidem habet recti, partem vero circuli. Angelus igitur, dum quasi recta quadam processione gubernans inferiora ab ipsa divinorum intelligentia non discedit atque ita summum illum conservat circuitum, nimirum obliquum motum imitari videtur. Eatenus autem in eodem suo habitu perseverat, quatenus in Deo permanet velut centro. [11] Ipsa nanque unitas status omnis principium est et ratio: stare enim censetur quod sui habitus retinet unitatem; est et fundamentum motus: non enim motus est, nisi continuus, neque continuatur actus nisi per unitatem vis ipsa movendi permaneat[1] ; est et origo identitatis, equalitatis, similitudinis, siquidem per ipsam unitatem et que sunt eadem unum sunt in substantia, et que sunt equalia sunt unum in quantitate, et que similia unum in qualitate. [12] Quemadmodum vero a circulari celestium motu tum recti elementorum atque mixtorum, tum obliqui viventium motus proficiscuntur atque reguntur, ita et rectus obliquusque motus, id est actus angeli, ab intimo eius circa Deum circuitu vim omnem ordinemque sortitur. [13] Platonicus Timeus in celo circuitus precipue duos suspicit: erraticum scilicet

[a] Cf., e. g., Plotin., *Enn*. 2, 2, 1, 1 ss.; 2, 2, 3, 5 ss.
[b] Cf. DN 4, 8 p. 153, 7.
[c] Plato, *Leges* 4, 716 a 1.

planetarum[a] atque non errantem, videlicet firmamenti[b]. Circuitus ferme similes in anima contemplatur: erraticum quidem in ratione circa se et causam cognoscendam variis diversionibus aberrante, non errantem vero in intellectu se ipsum causamque suam per simplicem firmumque intuitum contuente[c]. [14] Preterea quemadmodum sub Luna motus recti sunt gemini, alter quidem ascendentium, alter vero descendentium, sic in anima motus quasi rectus est duplex: alter sentiendo corpora et imaginando imagines corporum ad externa descendit; alter ascendit aut ex multis sub specie singularibus speciem unam rationemque communem concipiens atque colligens, aut etiam ex natura corporea interdum excogitans incorpoream. In hoc autem officio refugiens multitudinem confugere videtur ad unitatem. [15] Inter hec vero memento: quo superior virtus est, eo et minus multitudine indigere et magis in unitate multa complecti. Nempe visus unico intuitu figuram percipit circularem, quam actu multiplici digitorum tactus exhibet iudicandam; imaginatio una conficit quotcunque multi sensus efficiunt; ratio singula imaginationis spectacula summatim sub una specie contuetur; intellectus uno sepius actu stabili conspicit quod ratio multis indagavit ambagibus. [16] Appellatur tamen ratio etiam intellectus a Dionysio, sed inferior, et in utroque intellectu circulum Platonico more designat, circuitumque intellectus inferioris erraticum resolvit in orbem intellectus superioris non errantem, id est minime vagabundum, erroresque rationis emendantem atque firmantem. [17] Quemadmodum vero ex iactu lapilli in aquam circuli plures e vestigio subsequuntur, sic ex ingressu anime in se ipsam circuli deinceps multi nascuntur: primo quod se ipsam animadvertit et ex propriis actionibus vires suas agnoscit atque naturam, atque ita nonnunquam ex rationali maxime intellectualis evadit unaque iam efficitur ex multiplici; [18] secundo vero circuitu per intelligentiam suam animo participanti tributam angelicam excogitat intelligentiam, non in anima quidem ulla, sed in se ipsa constantem propriaque anime unitate longe simpliciorem; [19] tertio tandem circulo per intelligentiam angelicam contemplatur Deum omnis intelligentie lumen. Tres autem actus eiusmodi ideo circuitus appellantur, quoniam in suam originem se reflectunt[2]. [20] Nominatur autem motus obliquus in anima quando, luminibus infusis a Deo, impsummet Deum excogitare contendens, a divinitate procul aberrat: tunc enim quia convertere se ipsam nititur illuc unde movetur, refert quodammodo circulum; quoniam vero non pervenit, non nihil adhuc recti retinens[3], obliqua relinquitur. [21] Errat autem sic a Deo quotiens ratione utens potius quam intellectu notionem quandam sub divino lumine circa Deum concipit non simplicissimam quidem atque stabilissimam, qualem intellectus purus augurari solet, sed mobilem potius atque multiplicem, quam humana ratio confingere[4] consuevit, ideoque longissime a divina

[a] Plato, *Tim*. 38 c 3 ss.
[b] Plato, *Tim*. 34 a 1 – 5.
[c] Plato, *Tim*. 34 a 2 – 3.

summitate distantem. Appellatur autem eiusmodi notio mixta, quoniam ibi rationis actio divinas intelligentie species cum imaginibus imaginationis humane commiscet.

[1] permanet I | [2] se reflectuntur I |[3] recinens I |[4] conficere P.

[**30**, 1] DIONYSIUS

{153, 4 – 154, 6} [2] Intellectus divini circulo quodam moveri dicuntur dum pulchri bonique splendoribus, principio et fine carentibus, coniunguntur; recta[1] vero linea quando ad inferiorum providentiam prodeunt recta omnia peragentes; oblique[2] vero quoniam, dum sequentibus provident, nunquam a propria identitate discedunt, videlicet circa pulchrum atque bonum identitatis causam indeficientem choream agentes. [3] Anime vero motus circularis quidem est ingressus in se ipsam ab externis atque intellectualium eius virium glomeratio uniformis, velut circulo quodam acta, munus |**1064**| non erraticum ei largiens [4] eamque a multis extrinsecus circumfusis divertens atque colligens: primo quidem in se ipsam; secundo, tanquam uniformem iam effectam, singulariter unitis potestatibus copulans; tertio hinc ad pulchrum bonumque perducens quod super omnia que sunt est unum atque idem, neque principium habens neque finem. [5] Oblique vero movetur anima quatenus divinis subrutilat notionibus, pro sua duntaxat proprietate susceptis, non intellectuali quidem stabilique sorte, sed rationali discurrenteque conditione, transeuntibus scilicet actionibus atque permixtis. [6] Linea vero recta movetur quando non ingreditur in se ipsam nec intellectuali uniformique proprietate movetur (hoc enim est, ut dixi, circuitum agere), sed ad externa procedens ab eis, velut a signis quibusdam variis multiplicibusque, ad simplices et unitas contemplationes erigitur.

[1] recte I | [2] obliqui P.

[**31**, 1] MARSILIUS

Ipsum pulchrum bonumque est causa efficiens, exemplaris, finalis, conservatrix omnis status atque[1] *motus et ordinis bonique totius rerum omnium.*

[2] Primum rerum principium, quod ex ipsa quidem fecunditate nature dicitur ipsum bonum, ex ipsa vero intelligentie luce dicitur ipsum pulchrum; est causa motus omnis: recti, circularis, obliqui, tum in rebus incorporeis, tum corporeis, multoque prius status omnis est causa, tum quia

status perfectioni principii propinquior est, tum quia in unoquoque precedit ac regit uniuscuiusque motum, videlicet statum virtutis optantem. [3] Conclude: si status motusque omnis causa Deus est, ipsum omni statu motuque superiorem esse. Est autem causa utriusque modis quatuor: ex qua, per quam, ad quam sive cuius gratia, in qua, id est efficiens, exemplaris, finalis, conservans. [4] Efficiens inquam, quia dum unicuique dat essentiam essentialemque virtutem, interim et perseverantiam in essentia prestat et efficaciam ad motum[2] subito properantem; exemplaris quoque quoniam species, modus et ordo utriusque designatur penes Deum; finalis insuper, ad quam utriusque et intentio spectat et cuius gratia editur actio; conservans denique quoniam et ut principium ac exemplar servat ad destinatum tempus unicuique munera semel data, et ut finis quelibet ad se conversa pro modo cuiusque perficit atque reformat. [5] Omnis essentia vitaque mentis, anime, nature dependet ab ipso, quod quidem valde Platonicum est, naturam scilicet inter animam corpusque esse mediam vitamque habere; putant enim mentem quidem esse vitam a corporibus alienam, animam vero vitam ad corpus ex quadam sui parte vergentem, naturam denique vitam quandam esse ex accessu anime ad corpus e vestigio resultantem, sive natura sit universalis sub anima mundi corpori infusa mundano, sive particularis sub anima nostra nostro. [6] Post naturam Dionysius corpus Platonico more disponit[3]; narrat sane que pertinent ad quantitatem, vel continuam vel discretam[4], et interim que spectant ad qualitatem, et que ad utranque, et que comitantur atque sequuntur; quales sunt mensure, modi, proportiones, harmonie, id est congruentie, mixtiones, servata tamen discretione, id est uniuscuiusque proprietate nature, [7] item proprietates partium, perfectiones totius, concentus quibus partes partibus totique ligantur; preterea ordines comparationesque inter totum aliud atque totum atque summatim et cetera modis (ut dixi) quatuor ex bono pulchroque dependent. [8] Maxime vero sic[5] inde dotes anime, naturalis videlicet vel acquisitus habitus animi et sensus ratioque et intellectus; atqui in hoc ipso intellectu tum tactus (id est subitus principiorum universaliumve intuitus), tum scientia conclusionum argumentationibus comparata, tum unio in excelso mentis excessu cum Deo denique facta. [9] Principium ordinis uniuscuiusque proprium ex principio universi dependet; quicquid igitur in quovis ordine munus id obtinet, ut sit efficiens aut finis vel exemplar vel conservatio vel elementale fundamentum vel perfectio formalis, hoc sane totum primi principii beneficio possidet, id est ipsius boni pulchrique dono. [10] Hoc enim tanquam primum et ultimum omnia petunt. Denique et que sunt (id est sempiterna) et que non sunt (id est fluxa vel informia) dependent a principio rerum primo modo quodam supra quam essentiali omnia continente; quod quidem et principium et finis est omnium supra principii finisque modum. [11] Nullam enim propterea cum sequentibus proportionem habet qualem propria rerum principia propriique fines habere videntur. Quod autem dixit omnem

infinitatem terminumque illinc existere, Platonici *Philebi* sensu intellige[a] infinitatem capacitatis in materia atque anima, infinitatem propagationis in specie successionisque in tempore, terminum vero formas atque perfectiones[b]. |**1065**|

[1] atque *om*. P | [2] admodum I | [3] disponit et P |[4] disertam I | [5] si I.

[**32**, 1] DIONYSIUS

{154, 7 – 155, 7} [2] Ipsum bonum atque pulchrum omni statu motuque superius auctor est et conservator et finis harum trium in mundo motionum atque etiam sensibilium, multoque prius uniuscuiusque mansionum et statuum atque firmitatum[1]. Per quod sane bonum atque pulchrum status omnis ac motus existit ex quo, et in quo, et ad quod, et cuius gratia hec omnia fiunt. [3] Iam vero ex ipso atque per ipsum essentia vitaque omnis intellectus et anime natureque existit; preterea parvitates, equalitates, magnitudines, mensure omnes, proportiones rerum, congruentie, commixtiones, integritates, partes, quodlibet unum, quelibet multitudo, partium nexus, omnis multitudinis uniones, integritatum perfectiones, [4] quale, quantum, quotum, cuiusmodi, infinitum, coniunctiones, discretiones, omnium infinitudo, omnis terminus, fines omnes, ordines, excessus, elementa, species, quelibet essentia, quevis potentia, omnis actio, habitus omnis, sensus, ratio, intelligentia, tactus, scientia, unio. [5] Atque simpliciter quicquid est ex pulchro bonoque existit, et in pulchro bonoque consistit, et ad pulchrum bonumque convertitur. Nempe quecunque sunt et fiunt, propter pulchrum bonumque sunt et fiunt. Ad ipsum omnia spectant, ab eodem moventur atque continentur. [6] Preterea ipsius gratia et per ipsummet et in eodem est omne principium: exemplare, perficiens, efficiens, speciale, elementale, et simpliciter omne principium, quelibet conservatio, unusquisque terminus; sive, ut summatim dicam, quecunque sunt ex pulchro sunt atque bono; immo et que non sunt, ratione quadam plusquam essentiali, in pulchro bonoque consistunt ipsumque est omnium principium atque finis super omnem principii finisque rationem, quoniam «ex ipso atque per ipsum», et in ipso «atque ad ipsum omnia» pendent[c], quemadmodum sacrum testatur eloquium.

[1] firmatum I.

[**33**, 1] MARSILIUS

[a] Cf. Plato, *Phileb*. 30 a 9.
[b] Cf., e. g., Plotin., *Enn*. 2, 4, 3, 1 ss.; 2, 4, 10, 1 ss.; 2, 4, 15 passim.
[c] Rm. 11, 36.

IV

Omnia pro modo suo appetunt ipsum bonum atque pulchrum, quo[1] *desiderio agunt quicquid agunt, item ipsum bonum amore*[2] *sui omnia facit.*

[2] Cum effectuum conditio sit, ut quocunque possunt instinctu convertantur ad causam a qua processerunt, bonum vero pulchrumque sit omnium causa in omni genere causarum, merito ipsum appetunt omnia; que videlicet simpliciter sunt appetitu simpliciter naturali, que et sunt et sentiunt appetitu insuper sensuali, rationalia preterea rationali, intellectualia quinetiam intellectuali. [3] Quamvis autem ipsum appetant omnia, sola tamen rationalia intellectualiaque dicuntur amare, solus intellectus denique consequi. Amor quidem appetitus quidam est non qualiscunque, sed ardens, concitatus, anhelans; est igitur ardentissimus quidam motus; [4] et quemadomodum ardor in aere sequitur non lucem soli insitam proxime, sed splendorem illinc aeri prorsus infusum, sic amor erga bonum ardens non aliter ab ipso videtur accendi, quam per intelligibile lumen intellectui rationique insertum, sive mox ex alto subrutilet mentibus scilicet segregatis, sive per sensibile lumen gradatim ascendatur ad ipsum. [5] Lumen vero intelligibile quidem pulchritudo prima est et prima bonitatis imago; sensibile vero pulchritudo secunda et imago secunda boni. Ipsum itaque bonum, alioquin mediocriter appetibile, per pulchritudinem suam splendoremque, amore intus accenso, ardenter appetitur et amanter. [6] Quamobrem et qui novum gratiosumque intelligentie lumen non est adeptus, ut Plotinus ait[a], nondum intus habet Deum, et qui non ardenter amat Deum, is[3] profecto nondum est lumen ipsum intelligibile consecutus. [7] Preterea solis radius plantarum motibus causam prebet efficientem atque finalem: nam et calor eius insitus efficit ut moveantur, et cum primum moventur ad lumen vergunt velut ad finem. Similiter ipsum bonum atque pulchrum et tanquam efficiens efficaciam prebet omnibus qua moveantur, atque ad id quod eis consentaneum est, pro viribus annitanur, et tanquam finis gratia quadam singula circunfundit per quam alliciant appetentia. [8] Iam vero quoniam ipsum est primum amans et amatum amorque primus, hinc habent omnia ut ament amenturque; hinc omnes amores proficiscuntur, amores, inquam, genere quatuor: amor superiora provocans ut inferioribus benigne provideant, amor inferiora revocans ad superiorum virtutem vel similitudinem comparandam, amor eorum, que in eadem specie vel eodem genere vel ordine sunt, ad mutuam inter se communionem in conversando, dando, precipiendo, amor uniuscuiusque erga se ipsum pro viribus conservandum. [9] Tum vero dum omnia gratia finis alicuius atque boni[4] agunt quicquid agunt, in singulis appetendis appetunt ipsum bonum; sed quoniam non solum commoditatem, verum etiam ornatum ubique spectant, quatenus bonum, eatenus et pulchrum spectare videntur. [10] Denique si quatenus unumquodque est fitque bonum

[a] Plotin., *Enn*. 6, 7, 22, 6 ss.

atque pulchrum, eatenus et sibi et aliis est evaditque amabile, merito coniicimus ipsum bonum pulchrumque primum a se ipso prorsus amari[a]. Ex ipso autem sui ipsius amore immensam efficaciam possidente, tum necessario inextimabile quiddam in semetipso prodit, tum pro arbitrio multiformes extra |**1066**| resultant divinitatis imagines, id est rerum omnium species. Que quidem quo amore inde fiunt, eodem moventur perficiunturque, et servantur atque convertuntur.

[1] que I | [2] amor I | [3] his I |[4] bonum I.

[**34**, 1] DIONYSIUS

{155, 8 – 20} [2] Ipsum ergo pulchrum atque bonum est omnibus appetibile, amabile, diligendum; rursus propter ipsum eiusque gratia inferiora quidem amant superiora, se ad illa videlicet convertendo; que vero in eodem ordine sunt, communicando invicem consortia diligunt; sed prestantiora inferiora diligunt providendo, et singula semetipsa, se videlicet continendo. Cuncta denique quicquid agunt atque volunt, boni pulchrique desiderio faciunt atque volunt. [3] Audebit et hoc vera ratio dicere: ipsam omnium causam propter bonitatis exuberantiam omnia amare, omnia facere, omnia perficere, continere, convertere. Est profecto divinus amor bonus boni, propter bonum; ipse enim amor beneficus rerum auctor, cum antea in bono prorsus exuberaret, non permisit ipsum sine germine in se manere, sed ad agendum movit per excessum omnium genitorem.

[**35**, 1] DIONYSIUS

De nomine amoris et quod intentionem loquentis potius quam verba debemus perpendere.

{156, 1 – 13} [2] Nemo vero nos arbitretur preter sacrarum litterarum auctoritatem amoris nomen colere. Est enim irrationabile, ut reor, atque absurdum non vim ipsam instituti spectare, sed dictionibus inherere. Neque vero hoc est hominum divina volentium intelligere, sed sonos duntaxat nudos aucupantium, eosque tantum ad aures observantium, interiora nequaquam penetraturos[1], neque nosse volentium quid potissimum talis significet dictio et quemadmodum deceat eam per alia tantundem valentia et apertiora verba nonnunquam exponere. [3] Curiose nanque versantur in elementis et lineis intellectu carentibus et syllabis dicitionibusque cognitionis expertibus, neque ad intellectualem vim anime penetrantibus, sed extrinsecus circum labia auresque sonantibus, perinde

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 6, 8, 15, 1 ss.

ac si non liceat quaternarium numerum exprimere per[2] bis duo, figuramque rectilineam per figuram[3] lineas directas habentem interpretari, sive matriam per patriam declarare, vel aliud quodvis[4] eorum que in pluribus orationis partibus tantundem significant.

[1] penetrature I | [2] pre I | [3] figuras P | [4] quodvis *om.* P.

[**36**, 1] MARSILIUS

Quomodo imaginatio potest aliquid sine sensu, ratio sine imaginatione, intellectus absque ratione, denique habitus animi Deo conformis potest, vacante iam intelligentia, Deo frui.

[2] Quemadmodum sensus interior, id est imaginatio, circa imaginanda se versat etiam ubi sensus exterior externum nihil in presentia sentit, sic et ratio circa excogitanda potest argumentari nonnunquam imaginatione vacante, multoque magis altior intellectus simpliciora quedam simpliciter intueri non argumentante ulterius ratione. [3] Similiter et unitas, apex anime prestantior intellectu cum Deo congruens, intelligibile quodlibet excedente, frui Deo quandoque potest[a], intelligentia videlicet ad hoc interim non agente; frui inquam, per actum quendam cognitione qualibet vel excelsa sublimiorem. Lumen nanque divinum, re qualibet cognoscenda superius, attingi non potest nisi per actum cognitione quavis excelsiorem, ideoque oculos non habentem; oculus enim ad cognitionem necessario pertinet.

[**37**, 1] DIONYSIUS

Verbis utimur propter sensum. Sensus cum sensibilibus superflui sunt, quando intellectus intelligibilia penetravit; superflua[1] et intelligentia, quando animus cum Deo charitate coniungitur.

{156, 13 – 157, 3} [2] Decet autem recta ratione considerare nos elementis, syllabis, dictionibus, scripturis, sermonibus uti sensuum gratia. Quapropter ubi noster animus intellectualibus actionibus ad intelligibilia se iam confert, superflui sunt cum rebus sensibilibus sensus, quemadmodum et vires intellectuales supervacue sunt cum animus divinam indutus speciem per ignotam unionem luminis inaccessibilis radios iam[2] attingit perceptionibus quibusdam expertibus

[a] Cf. Aug. *De doctr. Chr.* 1, 3, 3; 1, 4, 4; 1, 5, 5.

oculorum. [3] Quando vero mens per sensibilia studet ad contemplativas intelligentias provocari, illi pre ceteris sensuum |**1067**| usus eligendi sunt qui ad intelligenda planius introducunt apertioresque sermones et que inter visibilia videntur expressiora. Nisi enim expressa fuerint que sensibus occurrunt, ne ipsi quidem sensus sensibilia menti rite porrigere poterunt.

[1] superfrua I | [2] radiosam P.

[**38**, 1] MARSILIUS

[2] Sicut pulchritudo ad humanam speciem pertinens nec in ullo hominum nec semel in cunctis integra reperitur, sed ex cunctis tandem per mentem nostram tota colligitur, sic generalis ipsa rerum omnium pulchritudo nec in aliqua formarum specie nec cunctis inest, sed in uno divine mentis sapientieque splendore (que prima pulchritudo est) velut fonte comprehenditur. [3] Primam enim pulchritudinem Plato Dionysiusque definiunt intelligentie prime lucem ideis formarum pulchritudinumque omnium coruscantem[a]; ab hac intellectus quilibet procreatus est ad eam denique contuendam. Quisquis igitur ad hanc toto mentis ardore convertitur unitum habet amorem (omnes enim formas amat consequiturque[1] in una); qui vero extra illam ad pulchritudinem aliquam se divertit, amore statim in multa dividitur. [4] Cum enim absolutam pulchritudinem naturaliter optet neque hanc inveniat usquam, vel in singulis vel in cunctis, merito passim sitibundus oberrat per varia solicitus[b], quotidie queritans quod in uno primoque semel fuerat perquirendum.

[1] consequenterque I.

[**39**, 1] DIONYSIUS

Nomine amoris utimur in divini, tum quia efficacius illa significat, tum etiam ut vulgarem huius nominis abusum auferamus.

{157, 4 – 158, 9} [2] Ceterum ne hec dicere videamur sacra eloquia pervertentes, audiant illa qui in appellationem amoris calumniantur: «Ama illam, inquit, et servabit te. Valla te illa atque extollet te. Honora illam ut te complectatur»[c], et quotcunque alia a theologis ratione quadam amatoria celebrantur. [3] Iam vero quibusdam ex nostris sacrorum tractatoribus visum est amoris

[a] Plotin., *Enn*. 1, 6, 9, 35 ss.; cf., e. g., Plato, *Symp*. 211 e ss.; *Epl*. 7, 341 d.
[b] Cf. Lc. 10, 41.
[c] Prov. 4, 7.

nomen dilectionis charitatisve nomine divinius esse: scribit enim et divinus Ignatius: «Meus amor crucifixus est»[a], atque in ipsis instructionibus ad sacra ducentibus quendam (id est Philonem)[1] de divina sapientia dicentem audies: «Amator equidem forme illius sum effectus»[b]. [4] Quamobrem nomen hoc amoris minime formidemus neque nos ulla perturbet oratio ab hac appellatione deterrens. Mihi sane videntur theologi commune quidem arbitrari dilectionis amorisque nomen, sed propterea divinis amorem ipsum verum potius assignare ut istiusmodi hominum absurdam presumptionem feriant[2]. [5] Cum enim verus amor non solum a nobis, sed etiam a divinis eloquiis, quemadmodum divinitatem decet, celebretur, vulgus tamen uniforme illud appellationis amatorie capere minime potens suo quodam more[3] ad particularem corporeumque atque divisum amorem est prolapsum, qui profecto non est verus amor, sed imago quedam vel potius ab amore vero ruina. [6] Unitas enim ipsa divini uniusque amoris a vulgari multitudine comprehendi non potest; quamobrem, quod multis nomen videtur ingratius, in divina sapientia ponitur ad illos erigendos atque provehendos in amoris ipsius veri notitiam atque ut inde minus amoris appellationi suscenseant. [7] Inter nos autem, ubi abiectiores ingenio non nihil obscenum suspicari nonnunquam possint, vocabulo quod videatur honestius scriptura utens inquit: «cecidit dilectio tua super me sicut dilectio mulierum»[c].

[1] *sententia falso Philoni tribuitur etiam in Vy f. 48 r, quare verba servanda sunt* | [2] feriantur I | [3] amore P.

[**40**, 1] MARSILIUS

Virtus amoris est unire duo in uno quodam tertio, copulare invicem, commiscere ad novum aliquid inde conflandum.

[2] Tria consideravimus[1] in sole: primo quidem naturam; secundo lucem naturalem; tertio in luce naturali virtutem calefactoriam. Tria ferme similiter cogitamus in Deo: nam in bonitate divina (id est potestate fecunda) intelligentie lucem tanquam pulchritudinem eius; in hac rursus amorem, quasi calorem. Hic igitur amor in bono pulchroque consistens diligit omnia non aliunde pendens, sed boni pulchrique sui propagandi, communicandi, imitandi gratia. [3] Hinc quoque rebus inde creatis accensus est amor bonum pulchrumque desiderans, sed bonum quidem suaviter, pulchrum vero admodum vehementer. Dicitur autem amor unire, connectere, commiscere: unire quidem duo quedam in uno quodam tertio utriusque communi (quatenus enim animi duo amant[2] idem ipsum

[a] Ign. Ant. *Ad Rom.* 7, 2.
[b] Sap. 8, 2.
[c] 2 Sam. 1, 26.

divinum bonum pulchrumque, quod est ipsa unitas, in hoc ipso sunt unum); rursus quantum alter diligit alterum invicem connectuntur, id est voluntate et actione mutua copulantur; denique mirifice commiscentur. [4] Neque nunc quidem de coitu venereo loquimur, sed de naturali quodam et occulto |**1068**| mirabilique effectu, qui ex mutuo amantium affectu sepius frequentato quandoque contingit. Sepe enim hinc mores, ingenia, nature miscentur, ut et alter in his tribus alterum imitetur et ex propinquo utriusque congressu novus et inopinatus confletur effectus, ad hunc ipsum clam eorum spiritu conferente (quemadmodum fieri solet) ex coitu planetarum. [5] Amor tandem est vinculum universi, siquidem inferiora convertit ad superiora atque vicissim et equalia invicem.

[1] consideramus P | [2] ament I.

[**41**, 1] DIONYSIUS

{158, 9 – 158, 18} [2] Apud illos autem qui divina recte audiunt nomen dilectionis amorisque a sacris theologis in eadem potentia ponitur ubi exprimere divina conantur. [3] Est autem hec ipsa virtus quedam unifica et connectens mirificeque commiscens, in ipso quidem pulchro bonoque propter pulchrum bonumque primo consistens, deinde vero ex pulchro bonoque propter pulchrum atque bonum foras emicans, ubi sane que sunt eiusdem ordinis alterna continet communione, priora vero ad inferiorum providentiam movet, inferiora denique conversione quadam superioribus alligat.

[**42**, 1] MARSILIUS

Amor impellit amantem in amatum se transferre. Motionumque et actionum omnium est principium.

[2] Cognitio et amor hoc inter se maxime differunt, quod rem quidem externam cognoscimus pro ratione forme imaginisque rei quam intus ipsi iam habemus, atque ad hanc in aciem mentis intendimus; amamus autem quod bonum iam iudicavimus pro natura ipsius boni eaque, qualis in se ipsa est, frui prorsus appetimus[a]. [3] Quamobrem amor dicitur in amante extasim facere, id est excessum quendam quo quasi extra se traducitur in amatum. Cum igitur cognoscendo quidem quasi rem cognitam ad nos trahamus, amando vero vicissim trahamur[1] videlicet nos ad ipsam, nimirum inferiora quidem satius est cognoscere quam amare, superiora vero prestat amare

[a] Cf. Aug. *De doctr. Chr.* 1, 4, 4.

quam nosse[a]. [4] Quod igitur physici tradunt motus actionesque omnes ab inclinatione sive naturaliter insita, sive[2] quomodovis infusa procedere, qua cessante desinit statim motus simul et actio, possumus amori prorsus accommodare; inclinatio enim eiusmodi nihil aliud est quam amor. Amor igitur actionum omnium est principium, ut et superiora inferioribus abunde provideant, et inferiora superioribus se tota devoveant, et equalia affectu quodam atque commertio se invicem complectantur.

[1] trahamus I | [2] seu I.

[**43**, 1] DIONYSIUS

{158, 19 – 159, 8} [2] Preterea divinus amor excessum efficit dum amantes sui iuris esse non sinit, sed amatorum iubet existere. Idque declarant omnia: nempe superiora inferiorum providentie sese dedunt, equalia vero conservationi mutue mancipare se solent, inferiora denique divine cuidam ad suprema conversioni se ipsa devovent. [3] Quapropter et Paulus ille magnus divino amore iam occupatus traductoriaque amoris huius virtute comprehensus, ore divinitus afflato proclamat: «Vivo iam non ego, vivit autem in me Christus»[b] : tanquam verus[1] amator atque in Deo, ut inquit, extra se positus vivensque iam vitam non suam sed amatoriam, tanquam prorsus amabilem.

[1] verus *correxi* (gr. `wJ" ajlhqh;" ejrasthv"`), velut IP.

[**44**, 1] MARSILIUS

Deus amore facit omnia, adest omnibus ac providet.

[2] Sol, visibilis imago Dei, neque per occultam naturam neque per manifestam lucem naturalia generat, nisi accesserit calefactoria virtus et motio calorem proferens. Similiter Deus neque nature neque intelligentie necessitate res procreat, sed potius voluntatis actu et amante propriam bonitatem et sic eligente communicationem eius in procreando. Amor ergo divinus rerum omnium est principium. [3] Quoniam vero hic amor a bonitate pulchritudineque prima sumens exordium revertitur in eandem, merito semper amor omnis ad bonum pulchrumque dirigitur. [4]

[a] Cf. Ficin., *In Conv. Plat*. 4, 6 p. 176 Marcel.
[b] Gal. 2, 20.

IV

Etsi ad summam Dei simplicitatem pertinet ut in se ipso consistens sit ab omnibus mirabiliter segregatus, tamen, propter beneficum amorem bonitatis proprie diffundende, quasi procedit ex se in omnia, adest omnibus presentissimus[a], diligentissime providet. Quoniam vero sua quisque amat, ac maxime Dei sunt omnia, nimirum amans omnia plurimum providet omnibus. [5] Videtur quoque zelotes: nam more zelotum non leviter diligit, sed vehementer amat et explorat accuratissime singula; vult etiam quasi zelotes ita singulariter amare atque redamari, ut solus ipse sua re vera amare putandus sit, solus re vera sit amandus, zeloque pre ceteris observandus. [6] Deus denique non, sicut nos, que vult ideo vult quoniam ipsa in se sint bona, sed contra, quia vult ipse sunt bona; quoniam amat sunt amanda, item quasi[1] zelol**1069**ltes observanter amat, ne quando deficiant. Preterea quoniam ita curat hec (ut ita dixerim) sunt zelanda, id est cura quadam studioque sunt digna; inter hec amorem esse magico cuidam illicio ductuique vel raptui similem ex Dionysii verbis percipere licet, quod in *Symposio* disputamus[b].

[1] quoque I.

[**45**, 1] DIONYSIUS

Beneficus[1] *amor quasi Deum allicit ut extra se per omnia diffundatur, et zelo quodam omnia curet.*

{159, 9 – 20} [2] Audendum quoque id insuper pro veritate loqui: ipsum etiam omnium auctorem pulchro bonoque amore omnium propter bonitatis amatorie vehementiam extra se prodire, dum providet omnibus, atque bonitate et dilectione et amore quasi mulcetur, atque ex illo statu, quo super omnia exstat ab omnibus segregatus, ad id profecto ut in omnibus sit deducitur, per supersubstantialem[2] videlicet virtutem illam, que traducit quidem ipsum interim a se ipso nusquam digredientem. [3] Quamobrem divinarum rerum periti zelotem illum appellaverunt, ut amore benigno erga omnia prorsus exuberantem excitantemque[3] ad amatorii desiderii sui zelum, desideriumque ipsum declarantem zelo dignum; quo etiam que desiderabilia ipsi sunt promerentur et zelum atque ipse ad illa que providet zelo quodam videtur affectus. [4] Denique ipsum quod est amabile ipseque amor pulchri bonique est, et in pulchro bonoque priorem habet sedem et existit efficiturque propter pulchrum atque bonum.

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 3, 9, 4, 1 ss.
[b] Ficin., *In Conv. Plat*. 2, 2 p. 146 Marcel.

[1] beneficius I | [2] substantialem *ante corr.* P | [3] exciantemque I.

[**46**, 1] MARSILIUS

Qua ratione Deus appelletur amor, qua rursus amabilis, et quomodo amor tum in Deo tum extra sit motus aliquis circularis.

[2] Principium universi appellatur diligibile quidem quia bonum, amabile vero quia pulchrum; pulchritudo enim acrius quam bonitas concitat appetitum. Quamobrem ad bonitatem spectat temperata dilectio, ad pulchritudinem pertinet amor nesciens tenere modum. [3] Preterea Deus appellatur amor tum quoniam amorem in omnibus procreat, sicut a Peripateticis nominatur in sole calor quoniam caloris est causa; tum etiam quia se ipsum amat. Est igitur penes Deum amans, amor, amatum. Qua quidem ratione amabile movet, qua vero amans quasi movetur, qua denique se ipsum amans quodammodo a se ipso movetur, qua rursum amor est existit et motus; motus inquam, quo Deus se amando quasi circulo revolvitur in se ipsum. [4] Profecto nisi consideraremus in Deo distinctionem[1] eiusmodi qua se contemplatur et amat interim contemplando, ultra unitatem nature divine nullam ibi distinctionem inveniremus. Amor igitur ille contemplativus et expressio sui dicitur, et videtur in multitudinem quandam ab eximia unitate procedere, simplicitatem tamen interea conservare: permanet enim semper in eadem unitate nature. Appellatur et actio per se mobilis, per se operans: non enim aliunde dependet quam ab intima sui forma. [5] Primus amor penes primum bonum ex ipso in ipsum[2] circulariter se revolvens, hoc suo quasi motu calorem accendit omnibus amatorium in orbem similiter revolutum; amor enim ubique a primo bono tanquam principio prodit, item in bono unicuique proprio sedem habet, rursus ad bonum uniuscuiusque suum tanquam ad finem propinquiorem[3] aspicit, denique ad primum omnibus commune bonum tanquam ad ultimum finem prospicit cunctis communiter expetendum. Motus igitur amatorius propter actum[4] orbicularem principio fineque carentem infiniti meruit cognomentum.

[1] rationem I | [2] in ipso P | [3] proprinquiorem I | [4] perractum I.

[**47**, 1] DIONYSIUS

{160, 1 – 18} [2] Quid vero theologi sibi volunt cum aliquando quidem Deum amorem dilectionemque vocant, aliquando vero amabilem atque diligibilem nominant? Sane alterius quidem

causa est ac veluti productor et genitor, alterum vero ipse Deus existit; rursus altero quidem movetur, altero vero movet, quippe cum ipse sui sibique[1] sit provector et motor. [3] Hac utique ratione diligibilem ipsum nominant et amabilem tanquam pulchrum atque bonum, amorem rursus dilectionemque cognominant propter virtutem eius moventem provehentemque ad se ipsum, quippe cum solum id sit per se ipsum pulchrum atque bonum, item propter quandam sui ipsius per se ipsum expressionem eminentissimeque unitatis benignam processionem motumque amatorium simplicem, se moventem, per se operantem, precedentem quidem in ipso bono atque ex ipso per omnia procedentem, rursumque ad bonum se reflectentem. |**1070**| [4] In quo sane munus suum fine principioque carens precipue divinus amor ostendit tanquam circulus aliquis sempiternus propter ipsum bonum, ex bono, in bono, ad bonum revolutione quadam nequaquam errante se glomerans, et in eodem atque secundum idem progrediens semper et manens et denique restitutus. Hec inclitus quoque noster in sacris litteris institutor divine admodum in amatoriis hymnis exposuit; quos profecto commemorare fas est et tanquam sacrum quoddam caput apponere nostro de amore sermoni.

[1] tibi P.

[**48**, 1] MARSILIUS

Amores quinque: primus in Deo, secundus in angelo, tertius in intellectu anime, quartus in parte anime inferiore, quintus in natura.

[2] Ubi Dionysius una cum Hierotheo preceptore amorem vim appellat, intellige motum intimum efficacemque ad uniendum et commiscendum. Quid autem sit unire, connectere, commiscere, in superioribus exposuimus[a]. [3] Amores vero quinque in presentia numerat: primum quidem divinum, quo se ipsum Deus amat[b] amatque alia se amando: ex hoc primo amore, ex quo accenduntur omnes, factum est ut unumquodque quodammodo prius se ipsum quam cetera diligat; secundum amorem in angelo se amante Deumque et reliqua; [4] tertium in parte anime nostre intellectuali intelligibilia divinaque venerante; quartum in parte animali ad discursionem et imaginationem sensumque pertinente, quo vel sensibilia simpliciter affectantur vel intelligibilia sensibiliter diliguntur; quintum in natura, id est vel in potentia uniuscuiusque anime vegetali, vel in certa quadam cuiuslibet corporis qualitate ubique consentanea quedam pro viribus asciscente. [5]

[a] Cf. Ficin., *In Dion. Areop. DN* 4, 40, 2 ss.
[b] Cf. Plotin. *Enn*. 6, 8, 15, 1 ss.

Hinc ortus est et famelicus amor ad solidum et sitibundus ad liquidum, amor in foliis et floribus ad calorem, in radicibus ad humorem, in levibus ad circumferentiam, in gravibus ad mundi centrum, in paleis ad succinum, in magnete ad ferrum, in igne ad humorem aerium atque pinguem; [6] in qua quidem observatione Platonici magorum[1] machinas existimant adinventas. Mittamus magiam; denique, si amorem universo sustuleris, neque superiora inferioribus providebunt, neque inferiora se superioribus commendabunt, neque que eiusdem ordinis sunt communionem mutuam exercebunt.

[1] magnorum I.

[**49**, 1] DIONYSIUS ET HIEROTHEUS

Hierothei sanctissimi ex amatoriis hymnis.

{161, 1 – 5} [2] Amorem sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animalem, sive naturalem dixerimus, vim quandam intelligamus[1] unificam atque commiscentem, superiora quidem moventem ad inferiorum providentiam, rursum que sunt eiusdem ordinis ad communionem mutuam adhortantem, inferiora tandem revocantem ut ad sublimia convertantur.

[1] intelligimus P.

[**50**, 1] MARSILIUS

Amores omnes referuntur ad duos, duo ad unum.

[2] Antequam amatorias vires (que sunt complurime) ad unum primumque amorem referat, omnes in capita duo, ritu Pythagoreo, colligit. Alie nanque[1] amatorie vires sunt mundane, alie vero mundo superiores; mundane rursus gemine sunt: alie animales, alie naturales; superiores item mundo sunt gemine: alie quidem intellectuales humaneque, alie autem angelice sunt atque divine. [3] Mundanis intellectuales presunt, intellectualibus autem angelice, angelicis tandem amor ipse divinus. Hic autem, in ipsa primi boni luce penes se micante mirabiliter intus accensus, mox quasi foras emicat variosque per varia spirat amores. Omnia denique passim amantia, in forma quavis amanda, primam consequenter amant formarum amorumque omnium principium atque finem.

[1] alie nanque: alienamque I.

IV

[**51**, 1] DIONYSIUS ET HIEROTHEUS

Eiusdem ex eisdem hymnis.

{161, 6 – 16} [2] Hactenus multos amores ex uno pendentes disposuimus diximusque deinceps quales sint notiones viresque amorum tum mundanorum, tum mundo superiorum; quibus sane mundanis secundum designatam orationis intentionem presunt ordines ornatusque intellectualium intelligibiliumque amorum; super eos autem exstant ipsi per se intelligibiles atque divini amorum ibi re vera pulchrorum, a nobisque pro viribus proprie sunt celebrati. [3] Nunc iterum resumentes omnes in unum et conglobatum amorem amorum omnium patrem colligamus simul atque congregemus, primo quidem ex multis in duas cogentes amatorias vires universales, quas |**1071**| quidem omnes continet regitque absoluta totius amoris causa penes principium omnia supereminens, ad quam contendit pro cuiusque natura universus rerum omnium amor.

[**52**, 1] MARSILIUS

Vis amatoria ex primo bono, luminis instar, per omnia profluit refluitque circulariter in ipsum bonum.

[2] Eadem videtur esse lux qua sol et lucet intus et foras emicat, emicansque illuminat omnia; eadem rursus qua omnia hec illuminata tum in se ipsis nitent, tum transverso radiorum iactu refulgent in alia, tum etiam recto quodam proiectu remicant erga solem, ubi sane Plotinus excogitat ipsummet solis lumen ex sole perpetue dependere comitarique solem ubique ac versus solem undique se reflectere[a]. [3] Similiter quoniam Deus est ubique[b], amor quoque quo Deus se ipsum aliaque diligit est ubique; dum vero se ipsum aliaque amat, amorem cunctis accendit quo se ipsa, Deum et alia diligant; accendit autem amorem hunc omnibus vel extremis gradibus universi, quandoquidem ipse pariter est ubique et omnia diligit. [4] Uniuscuiusque vero amor ratione tam necessaria pendet ex primo – quatenus illinc oritur et conservatur atque movetur – ut unica quedam vis amatoria vigere videatur ubique: ex primo quidem bono suspensa et in se ipsa residens sicut lumen in sua passim puritate consistit nullis immixtum; reflexa denique in primum bonum luminis instar, quatenus omnia, in bono quovis amando, primum consequenter optant[1] bonorum omnium

[a] Plotin., *Enn*. 1, 7, 1, 24-27.
[b] Cf. Plotin., *Enn*. 3, 9, 4, 1-9.

bonum. [5] Sicut autem solaris radius, ubique virtute vigens, non tam efficit ut omnia ubique luceant quam ut omnia quodammodo caleant vivantque multa calendo potius quam lucendo, sic ad bonum ubique presens non consequitur ut singula cognitionis eius sint capacia, sed amoris. [6] Omnia enim semperque bonum ipsum amant, cognoscunt vero vix tandem quam paucissima. Amor igitur ad consequendum bonum hauriendamque inde vitam magis admodum[2] est necessarius quam cognitio. Quamobrem radiorum illa catena in superioribus introducta[a], que apprehensa supplicantem trahit ad bonum, est amor potius quam investigatio divinorum.

[1] optat I | [2] amandum I.

[**53**, 1] DIONYSIUS ATQUE HIEROTHEUS

Eiusdem ex eisdem[1] *hymnis.*

{162, 1 – 5} [2] Age iam has iterum colligentes in unum dicamus unam quandam esse simplicemque virtutem se ipsa moventem ad unificam quandam commixtionem ex ipso bono usque ad extremum universi, ab eoque rursum deinceps per omnia ad ipsum bonum ex se ipsa, et per se, et in se ipsa semet in circulum reflectentem atque in se ipsam semper eodem modo se glomerantem.

[1] ieisdem I.

[a] Cf. Ficin., *In Dion. Areop. DN* 3, 3, 1 ss.

IV

[**54**, 1] MARSILIUS

Materia est inferior ente, Deus ente superior. Cum materia bonum appetat, multo magis reliqua bonum optant; item de malo demonum.

[2] Quemadmodum alibi diximus, res unaqueque esse possidet in hac specie aut illa per hanc formam aut illam; ipsum ergo simpliciter esse simpliciter est per formam. Quapropter materia, cum per se careat omni forma, merito nec proprium habet esse, sed mutuari videtur a formis nec ipsum sibi aliquando vendicare: semper enim sub speciei alicuius esse latet hoc iterum amissura. Dicitur ergo non ens, sed ente deterior; Deus quoque non ens, quia videlicet nulla definitus est forma, sed ente superior quoniam auctor est formarum. [3] Etsi naturales inclinationes ad certos quosdam terminos contendentes in ipsis rerum formis sedem habent (ceu inclinatio quidem ad centrum in gravitate, sed ad circunferentiam in levitate), inclinatio tamen ad omnem terminum pariter atque formam non potest in aliquo formali sed potius informi formabilique consistere. Inclinatio igitur ad formas quaslibet in materia est ipsa materie formabilitas proclivior ad formam quamlibet quam sulphur ad ignem. [4] Materie igitur expositio tam prompta vel agilis ad subeundas formas, imagines primi boni, est naturalis quedam appetitio boni. Cum igitur non ens eiusmodi, quod fingitur umbra quedam confusa boni, necessario bonum appetat, multo magis ens quodlibet, quod per formam est imago quedam boni, bonum appetit. [5] Inter hec ambigitur utrum demones a Deo rebelles bonum diligant necne, et qua ratione sint mali, quidve malum sit, et in quo, et unde, et quomodo providentia Dei malum permittat alicubi. [6] Appellat Dionysius malorum demonum turbam provsulon, id est proclivem ad materiam addictamve materie, sive aeria quedam mixtaque corpora post peccatum demones sint induti, quod Platonici[a] comprobant et Greci theologi non negabunt[b], sive ad materialem (ut ita dixerim) cultum afficiantur animosque alliciant ad materiam, quod etiam Platonici confitentur[c]. Putat vero Dionysius, sicut omnia bona ex primo bono proficiscuntur, sic omnia mala scilicet nostra ex primo malo demonum dependere. [7] Plotinus una cum Platone ipsam simpliciter malorum originem esse vult materiam, malorum vero nostrorum inclinationem anime ad mal**1072**lteriam[d], sive ex ipsa, sive incitamento demonum pronior ad hanc evadat. Si[l] igitur vel materia vel mutatio quedam in demonibus aut animis accidens origo malorum, dummodo non sit principium malorum efficiens, sed deficiens. Ipsa vero materia proprie neque bonum est, neque malum. [8] Non quidem revera bonum: ratio nanque boni est cuius gratia sit

[a] Cf. Iambl., *Myst*. 5, 12.
[b] Cf. Athen. *Leg*. 25, 1 p. 82 Marcovich; Orig. *Contra Cels*. 4, 92 p. 309, 7 ss. Marcovich; Athan. *Vita Ant*. 32, 1 SChr. 400 p. 220.
[c] Cf. Iambl. *Myst*. 3, 31; Procl. *De mal. subs*. 16.
[d] Cf. e. g. Plato, *Phaed*. 65 a ss.; *Tim*. 52 e ss.; Plotin., *Enn*. 1, 8, 10; 2, 4, 2, 2 ss.

aliquid aut fiat, nihil[2] autem materie gratia (est enim infimum); item neque revera malum, cum sit ex bono boni avida; sed «necessarium» proprie nominatur, cum sit tantum gratia ceterorum, sitque inchoatio necessaria; videtur igitur[3] eiusmodi necessarium inter[4] bonum malumque medium obtinere.

[1] *an* sit *legendum?* | [2] nullius I| [3] ergo I|[4] item I.

[**55**, 1] DIONYSIUS

Cum omnia bonum appetant, cur demones non diligunt ipsum bonum; item unde demon malus, quidve malum sit et unde.

{162, 6 – 163, 6} [2] Dixerit forte quispiam: si pulchrum bonumque omnibus est amabile, desiderabile, diligendum (appetit enim ipsum id quoque quod non ens appellari solet, ut est dictum) contenditque quodammodo in ipso esse, ipsumque[1] bonum est quod etiam informibus formam facit, atque in ipso non ens ratione quadam superessentiali dicitur et existit, quonam pacto turba demonum pulchrum bonumque non desiderat, [3] sed materie dedita et ab angelica circa boni ipsius desiderium identitate delapsa, malorum omnium causa et sibi ipsi et aliis, quecunque depravata sunt, dicitur extitisse? Quo rursus modo demonica gens, ex bono profecta, speciem boni nequaquam prefert? Aut quomodo bona ex bono facta mutari potuit? Et quidnam ipsam reddidit[2] malam? [4] Et omnino quid est malum, et ex quo initio substitit, et in qua rerum est, item quomodo Deus ipse bonus malum facere voluit, aut volens potuit? Atqui si ex alia causa malum trahitur, quenam alia rebus causa est preter ipsum bonum? Denique cum sit providentia, quonam modo malum est, aut omnino fit, aut certe non tollitur, et quo pacto aliquid ipsum dimisso bono desiderat?

[1] ipsum P|[2] reddit P.

[**56**, 1] MARSILIUS

Malum nec habet efficientem causam, nec ipsum est causa efficiens, nec est aliquid ipsa essentia malum; item quomodo non ens dicatur de malo, quomodo de primo bono.

[2] Cum naturalis intentio agentis cuiusque sit aliquid simile sit pro viribus generare, et quo queque causa magis est particeps bonitatis, eo magis possit sibi similia procreare, consequens est ut

ipsum bonum facillime similia sibi et valeat et velit efficere. Malum vero bono dissimillimum est atque repugnans[1]. Malum igitur non fit ex bono. [3] Sed neque malum efficit et generat aliquid: efficere enim atque servare propria est ipsius boni ratio. Nequit autem esse et ratio mali repugnantis bono, immo ratio mali contraria est rationi boni, scilicet perdere. Malum igitur nullius rei causa est efficiens. [4] Hinc sequitur ut malum nec ex malo sit tanquam ab efficiente causa, nec etiam ex ipso primo bono, immo neque ex quovis bono: unaqueque enim res tunc maxime generat, quando maxime in natura sua bene se habet; ratio igitur generandi efficiendique bonitas ipsa est. Cum itaque unumquodque qua ratione bonum est eadem et naturaliter agat, sequitur ut bonum faciat. [5] Malum igitur non fit ex bono qua bonum; quamobrem cum malum nec ex bono, nec ex malo tanquam ab efficiente causa fiat, nec ipsum insuper tanquam efficiens agat aliquid, merito nec efficiens causa est nec efficientis effectus. [6] Preterea quicquid est ipsa sua essentia tale est etiam tale totum atque converso, sicut quod per essentiam calidum est calet utique totum. Si quid ergo fingatur se ipso, id est secundum essentiam malum, omnino malum est futurum atque vicissim. Non potest autem esse per essentiam malum, quoniam esse tanquam bonum naturaliter omnibus est optabile; igitur non omnino malum, atque contra nulla res potest penitus[2] esse mala. [7] Cum enim malum significet defectum atque perniciem, nihil erit essentie reliquum ubi malum integrum confingetur: non est igitur malum aliquid per essentiam. Itaque quod malum dicitur (si quid modo est) ipso quidem suo esse bonum est, malum vero per accidens, scilicet per defectum quo videlicet a bono quodam deficit, quod quidem expediret adesse. [8] Proinde naturalis entium omnium et agentium appetitio contendit ad bonum, et tanquam ad principium quod appetitum movet, et tanquam ad finem in quo appetitus denique conquiescit. Ad malum igitur qua ratione malum nullus intenditur appetitus. Malum ergo vicissim qua malum affectare non potest bonum. [9] Itaque si quid fingatur ipsa sua essentia malum, id, tanquam boni omnino contrarium, non desideraret bonum, sicut nec ipsa siccitas humorem expetit[3] peremptorem, quamvis subiectum olim humidum humore iam exhausto pristinum affectet humorem. Eadem ferme ratione res aliqua per naturam quidem bona, per defectum vero |**1073**| aliquem mala, bonum optat. Non licet[4] ergo fingere quicquam ipsa essentia malum, siquidem quicquid in essentie ordine computatur bonum expetit. Fictum vero illud nequit desiderare bonum. [10] Proinde, quod omnia per appetitum convertantur ad bonum argumento nobis est ex bono entia omnia processisse, ideoque bonum esse universo ente superius, presertim cum esse non simpliciter appetatur, sed ratione boni. Quemadmodum vero quod est super entia corporea non est corpus sed toto genere corporeo melius, ita quod est super entia non est ens, sed ente toto prestantius. [11] Iam vero ubi de hoc dicimus «non ens» hoc ipsum ibi est ens, id est negationem illam in affirmationem quandam mente resolvimus dicendo «non ens» videlicet superius quiddam ente principiumque entis totius atque finem. Contra vero quando de malo «non

ens» predicamus, in negationem id resolvimus, id est in quendam essendi defectum. Atqui malum non est appellandum ens, adeo scilicet ut qua ratione est ens, eadem sit et malum; si ita est, non omnino malum esse potest. [12] Neque rursus cognominandum «non ens» scilicet simpliciter extra omnem entis conditionem: sic enim nulli noxium foret, nulli malum. Preterea nusquam ponere possumus omnino non ens nisi ponamus in ipso bono, quatenus nullum Deus ens est, sed totius entis causa totoque superius. Denique bonum ipsum non solum est altius ente quantumlibet excelso, sed etiam est sublimius quolibet non ente, si forte non ens fingatur quomodolibet ente superius. [13] Malum vero – sicut diximus – neque est in ente ullo qua ratione est ens (hac enim ratione bonum est et optandum), neque pro fundamento potest habere quod nihilum simpliciter nominatur (nihilum enim non potest fingi malum, id est adversum alicui aut mancum), sed fundamentum habet ens aliquod atque bonum, in quo videlicet est aliquis bene se habendi defectus. [14] Defectus autem eiusmodi longius discrepare videtur a nihilo quam a bono: in bono enim tanquam substentaculo quodam iacet, non in[5] nihilo; et quoniam malum semper alteri cuidam inherere putatur, quod autem nihil cogitatur non ita fingitur; inherere vero a substantia est alienum, ideo malum fertur habere conditionem quandam a substantia diversam, potius quam quod nihilum appellatur. [15] Est et alius textus significans malum magis discrepare a bono quam nihilum ac similiter ab essentia. Id ergo sic expones[6]: malum ledere bonum essentiamque posse; quod vero fingitur nihilum, omnino ledere nihil posse. Cum eiusmodi textu consentit Proculus in libro *De malo* [a].

[1] repugnas I | [2] penitus potest P | [3] expedit I | [4] licet *om.* P | [5] in *om.* P | [6] exponens *ante corr.* P.

[**57**, 1] DIONYSIUS

{163, 7 – 164, 3} [2] Hec forsan dicat eiusmodi disputatio dubitans; nos autem admonebimus dubitantem ut rerum aspiciat veritatem. Atqui hoc primum audebimus dicere: malum ex ipso bono nequaquam existere, ac si ex bono sit, non esse malum: non enim ignis est frigefacere, nec boni facere non bona. [3] Preterea si que sunt omnia ex bono procedunt (natura enim boni est producere atque servare, mali vero perdere atque dissolvere), profecto nullum existentium est ex malo. Atqui nec ipsum malum erit, siquidem se ipso sit malum, atque nisi ita fit non omnino malum erit malum, sed boni portionem quandam, per quam sit, habebit. [4] Item, si quecunque sunt pulchrum bonumque petunt et quicquid agunt propter id quod videtur bonum faciunt, omnisque rerum intentio bonum spectat ut principium atque finem (nihil enim mali naturam[1] spectans facit que aggreditur facienda), quonam modo in ordine rerum erit malum, aut quo pacto in rebus omnino

[a] Procl. *De mal. subs*. 3, 9 – 10; cf. *ibid*., 9, 1 ss.

est aliquid, cum huiusmodi bono appetitu sit destitutum? [5] Rursus quecunque sunt ex ipso bono dependent ipsumque bonum entibus est superius, siquidem in bono etiam quod non ens dicitur ens existit; malum vero neque ens est (propterea nec est omnino malum), neque rursus omnino non ens: nihil enim erit ipsum quod dicitur omnino non ens, nisi per rationem quandam ente superiorem in ipso bono dicatur. [6] Bonum itaque et ipso simpliciter ente et ipso non ente multo prius in se ipso consistit; malum vero neque in his que sunt neque in his que non sunt existit, sed etiam[2] ab ipso non ente alienius est et distantius quam a bono minusque habet substantie rationem. [7] Legitur aliter: «sed magis quam non ens a bono et essentia dissidet».

[1] natura Pl [2] et I.

[**58**, 1] MARSILIUS

Que dubia contingant si dicatur malum nihil esse.

[2] Quia malum negavit habere essentiam, eiusmodi dubitationes incidunt: virtus ac vitium conveniunt in genere quodam qualitatis ad animum pertinentis, neque differre inter se posse videntur, nisi in eo quod qualitas illa quidem bona est, hec autem mala, id est quoniam illa voluptatem reddit bonam, hec vero malam. Igitur si malum non est, non erit aliquid quo differat vitium a virtute; idem igitur esse videbitur. [3] Item nisi malum quicquam sit |**1074**| sequitur ut vitium, quod virtuti bone repugnat, non sit malum. Pugnat certe non solum iniustus homo contra virum iustum, sed etiam iniustitia contra iustitiam[1]. Immo vero ex hoc ipso, quod duo hi habitus contrarii sunt, prorsus evenit ut homines his prediti invicem sint contrarii; contraria quinetiam est perturbata sensus motio ad statum rationis natura tranquillum; quodsi status eiusmodi bonus est, motio hec a statu cadens mala iudicanda videtur. [4] Preterea sub ipso bono in longissimam rerum graduumque distantiam fit progressus. Quod vero nimium distat a bono accidit fore malum, presertim quia videmus per hec admodum discrepantia bona nonnunquam sublimiora multifariam impediri; quod autem longissime distans a bono bonum impedit, necesse est contrarium esse bono. [5] Id ipsum vero non iniuria malum cognominabimus[2]. Iam vero cum necessarium sit aliquid bono tandem contrarium evenire, quod etiam Plato in libro *de scientia* inquit [a], neque id utique bonum sit (confert enim bonum bono), neque etiam sit aliquid minus bonum qua ratione bonum, necesse est esse malum aliquid, quod bono sit revera contrarium. [6] Denique si quis dixerit malum nihil aliud existimari nisi quendam essentie interitum, responderi poterit malum non propterea ex ipso rerum

[a] Plato, *Theet*. 176 a 5.

ordine tolli, siquidem corruptio aeris ad generationem essentiamque ignis necessaria est, et conferens universo, ideoque et esse aliquid et posse non nihil.

[1] iustitia contra iniustitiam P | [2] cognominamus *ante corr.* P.

[**59**, 1] DIONYSIUS

{164, 4 – 21} [2] Dixerit ergo aliquis: undenam igitur erit malum? Nisi enim malum sit, virtus ac vitium erit idem: universale videlicet vitium idem erit quod universa virtus, particulare similiter idem quod virtus particularis, aut saltem quod virtuti[1] adversatur, non erit malum. [3] Contraria profecto temperantie intemperantia est iustitieque iniustitia. Neque tantum dico iustum hominem et iniustum, rursumque temperatum atque intemperatum invicem dissidere, verum etiam ante foris apparentem probi viri ad improbum discrepantiam, in ipso animo a virtutibus omnino vitia[2] distant, et a[3] ratione motus dissident perturbati: propterea necessarium est concedere malum aliquid esse bono contrarium. [4] Neque enim bonum sibimet repugnat, sed universum bonum, velut ex uno principio ductum unaque causa genitum, communione quadam invicem et unione et amicitia gaudet. [5] Neque rursus quod minus bonum est maiori bono contrarium est dicendum, quia nec minus calidum aut frigidum maiori[4] calido frigidove repugnat. Malum igitur est in rebus atque est aliquid, et ita duntaxat est oppositum contariumque bono. [6] Ceterum si quis dixerit malum esse ipsum rerum interitum, non propterea convincet malum in rebus omnino nihil esse, sed ita erit malum quoque ens aliquod, tanquam[5] conferens ad entia generanda. Nonne sepe huius interitus generatio fit illius? Atqui malum ita conducet ad plenitudinem universi, ipsi per se prestans ne sit imperfectum.

[1] *post* virtuti *add.* non *ante corr.* P | [2] vita I | [3] a *om.* I | [4] maiori *correxi* (gr. `tw/$ pleivoni ejnantivon`), minus IP | [5] tam P.

[**60**, 1] MARSILIUS

Malum, qua ratione malum est, nihil generat, sed virtute boni fit generatio.

[2] Quando aer extenuatur in ignem interitus quidem aeris, quem malum dicimus, nihil generat, sed virtus ignis aut solis, que bona est, ignem generat tanquam bonum. Nec fuit naturalis intentio virtutis illius aeris formam perdere, immo formam ignis efficere. Abit[1] vero aeris forma

dum ignis forma succedit. [3] Neque putare debet quispiam malum atque bonum ratione quadam duntaxat inter se differre: nam et re ipsa discrepant; generatio similiter et interitus. Neque malum esse potentiam quandam per se existentem, neque quoquomodo potentiam, sed potius impotentiam.

[1] abiit I.

[**61**, 1] DIONYSIUS

{164, 22 – 165, 11} [2] Ad[1] hec autem vera ratio respondebit malum qua ratione malum est nullam essentiam vel generationem facere, solum vero depravare atque perdere, quantum in ipso est, rerum substantiam. Si quis autem ipsum generationis dixerit auctorem propterea quod alterius pernicie prestet alteri genituram, respondendum est revera: [3] non qua ratione perdit generationem aliquam elargiri, sed qua corruptio malumque est violare solum atque depravare, generationem vero essentiamque effici propter bonum; atqui malum per se quidem erit interitus, auctor vero generationis propter bonum, et qua quidem ratione malum est[2] neque est ens neque entium effectivum[3], at propter bonum et ens est et bonum auctorque bonorum. [4] Immo vero neque est quicquam secundum idem bonum atque malum, neque rursus eiusdem est interitus et generatio idem, neque qua conditione mal**1075**|lum est eadem est et potentia, neque quedam per se potentia aut quidam per se interitus: ipsum nanque quod dicitur per se malum neque ens denominandum[4] est neque bonum, neque generationis effector neque rerum auctor vel bonorum.

[1] Ed P | [2] malum est *om.* P | [3] effectuum I | [4] dicendum I.

[**62**, 1] MARSILIUS

De gradibus bonorum; quomodo per defectum boni contingit malum; de potestate boni.

[2] Voluntas[1] naturalis simul atque libera in primo bono, scilicet Deo, constituit varios fore bonorum gradus atque quam plurimos ex quibus ordo mirandus conficeretur, sapientie precellentis imago[a]. Igitur post longum graduum ductum magis paulatim magisque a primo bono distantium malum accidit in nimio quodam videlicet defectu boni. [3] Angeli quidem perfectam nacti sunt participationem boni, anime vero minus plenam, minus quoque celestia corpora, minus item inferiora quamvis animata, minus iterum inferiora corpora carentia vita, minime vero materia prima.

[a] Cf. Plato, *Tim*. 29 b 1.

IV

Cum vero accidens sit debilius quam substantia ideoque sit proclivius ad defectum, merito malum prius contingit in accidente quam in substantia. [4] Quamobrem defectus malumque in anima non circa substantiam eius, sed circa accidentia potius versari videtur, scilicet affectus, et motus, et actiones. In corporibus autem inferioribus malum, preter accidentia, attingit quoque substantiam. Tanta vero est ipsius boni potestas ut etiam ipsa privatio, que revera malum cognominatur, in bono habeat firmamentum (id est in essentia quadam que quidem perfectione aliqua privata censetur), [5] neque valeat quisquam repugnare primo bono nisi per vim aliquam vel motionem tandem ab eodem bono pendentem. Denique materia prima, quam formis omnibus natura sua privatam fingimus ideoque singulorum bonorum cogitamus expertem[a], non est a bono penitus destituta, quandoquidem ab ipso dependet facillimeque paret ipsi quomodocunque formanti formasque tanquam boni ipsius imagines avidissime videtur asciscere.

[1] voluptas I.

[**63**, 1] DIONYSIUS

{165, 12 – 166, 8} [2] Bonum vero, quibus perfecte inest, perfecta, pura, integra bona facit; sed que minus ipsum participant imperfecta bona sunt, ac[1] propter defectum boni permixta. Omnino quidem malum non est ens neque bonum neque beneficum[2], sed quod magis aut minus propinquat bono pro ipsa appropinquandi mensura fit bonum, [3] siquidem perfecta bonitas per omnia se diffundens non solum ad illas que sunt circa ipsam substantias optimas accedit sed ad extremas usque procedit, aliis quidem summopere presens, aliis autem inferiore quadam conditione, aliis tandem infimo quodam pacto, quatenus singula percipere possunt. [4] Iam vero alia bonum prorsus participant, alia vero magis minusve inde degenerant, sed alia tenuiorem boni presentiam sortiuntur, aliis denique vestigium boni contingit extremum. Atqui nisi bonum unicuique pro modo cuiusque se prestaret [divinissimaque][3] divinissima queque et antiquissima infimorum ordinem obtinerent. Quonam pacto fieri poterat ut unica ratione singula bonum participarent, quippe cum non omnia sint ad exactam participationem eius accommodata? [5] Nunc autem hec penes bonum est magnitudo potestatis excedens, quod ipsa etiam que privata sunt et ipsam privationem sui corroborat secundum participationem sui ubique productam; denique, si[4] oportet vera audentius confiteri[5], illa etiam que repugnant bono ipsa boni virtute et existunt et repugnare valent.

[1] hac I | [2] beneficium P | [3] divinissimaque *seclusi* | [4] si *om.* P | [5] confiteri: confiteri et P.

[a] Cf. Plato, *Tim.* 50 c – 51 b 5; Plotin., *Enn.* 1, 8, 3, 15; 1, 8, 9, 15; 2, 4, 10.

IV

[**64**, 1] MARSILIUS

Ipsum bonum est super essentiam, et quicquid cadit a bono decidit ab essentia.

[2] Si ipsum bonum compares ad ens universum, habet ad hoc principii rationem: primo quidem quia quodlibet ens est boni particeps; secundo quia privatum bono orbatur essentia, non tamen ita se habet ad essentiam corporea quevis qualitas, vel vita, vel intellectus: nam et seorsum ab his esse quam plurima possunt; tertio, quoniam entia singula bonum appetunt tanquam finem, itaque omnium est principium. [3] Vita quoque et[1] intelligentia se ad bonum similiter habent: primum ergo principium omnium non appellabis intelligentiam aut vitam, tum quia duo hec essentia indigent ut priore, tum quia bonum expetunt dum bene vivere beneque intelligere cupiunt, tum etiam quia non omnia vite vel intelligentie participia sunt. [4] Rursus nec principium ipsum appellabis essentiam, quippe cum hec vitam et intelligentiam optet atque bonum; est itaque ipsum simpliciter bonum super essentiam. Quoniam vero est principium ac finis essendi, merito quatenus quelibet a bono cadunt, eatenus ab essentia decidunt atque vicissim, quod quidem exemplo rerum naturalium moraliumque apparet. |**1076**|

[1] et *om*. P.

[**65**, 1] DIONYSIUS

Quatenus quodlibet destituitur a bono, etiam privatur essentia. Ita vitiosus homo quantum rationis bono caret, tantum substantia caret.

{166, 9 – 167, 12} [2] Ceterum (ut summatim dicam) quecunque sunt, qua ratione sunt, eadem sunt et bona existuntque a bono; qua vero destituta sunt a bono, neque bona sunt, neque subsistunt. Nempe in ceteris qualitatibus, velut in calore vel frigore, ita se res habet ut que calefacta fuerint etiam superesse possint, postquam calor illa deseruit. [3] Pleraque etiam sunt quidem tametsi vite et intelligentie sunt expertia: Deus quoque semotus est ab essentia et superessentiali, ut ita dixerim, ratione consistit. Iam vero in ceteris simpliciter omnibus tum habitu quovis amisso, tum etiam non assumpto, sunt tamen entia et subsistere valent; quod autem a bono penitus destituitur, nimirum nec usquam nec ullo pacto vel fuit, vel est, vel erit, vel esse potest. [4] Velut intemperatus

etsi bono caret per concupiscentiam rationis expertem atque per eandem neque est ipse quidem neque ulla que revera sint concupiscit, interea tamen est boni particeps per tenuem quandam amicitie et unionis imaginem. [5] Ira quinetiam est boni compos quatenus movetur appetitque que mala videntur ad id quod videtur[1] honestum dirigere atque convertere; atqui et ipse qui deterrimam vitam eligit, propterea boni particeps iudicandus est quod vitam desiderat, et eam quidem que sibi videtur optima, ac simpliciter quod appetit vitamque desiderat vitamque optimam spectat ut finem. Iam vero si bonum omnino sustuleris nec erit essentia, neque vita, nec appetitus, neque motus, neque aliud quicquam.

[1] ad id quod videtur *om*. P

[**66**, 1] MARSILIUS

Ipsum bonum est principium, finis, mensura omnis essentie; item nusquam est quicquam omnino malum.

[2] Res nulla (ut alibi diximus) qua ratione simpliciter est efficit opus aliquod, sed qua bene est beneque se habet[a]; item non temere, sed boni sui gratia facit, neque appetit agere aliquid quod quidem sit simpliciter, sed quod bene bonumque sit. Hinc itaque concludimus ipsum bonum esse universi entis efficientem causam et finalem, et quomodolibet essendi mensuram[b], [3] ut quo magis aliquid boni compos est, eo magis essentie minusve quo minus. Quod quidem etiam inde constat, quia quod gradatim minus bene se habet, paulatim ab essentia cadit, quasi essentia quelibet ab ipso bono dependeat: [4] potest quidem aliquid omnino bonum existere, aliquid autem omnino malum inveniri nusquam potest. Malum enim intelligimus ubi vel minima est vel minor quam oportet participatio boni; que quidem quodammodo in essentia quadam fundamentum habet ubique, ut cecitas in oculo, morbus in vivo. Quod si neque sit oculus, neque vivens, non erit alicubi cecitas aut morbus. [5] Oppositum igitur ipsius integri boni (quod sane fingitur malum integrum) existit nusquam; oppositum vero alicuius boni, id est cecitas visionis morbusve sanitatis, quoquo modo reperitur alicubi.

[**67**, 1] DIONYSIUS

[a] Ficin., *In Dion. Areop*. DN 4, 11, 5; 4, 56, 4.
[b] Plato, *Leges* 4, 716 c 4.

IV

{167, 12 – 168, 11} [2] Quod igitur corruptionem generatio sequatur, non est id quidem mali potestas, sed minoris boni presentia, quemadmodum et morbus defectus quidem est ordinis, sed non universi: si enim totus ordo desit, neque morbus ipse subsistet. [3] Manet autem estque non nihil morbus quatenus essentiam habet minimum ordinem, in qua sane velut fundamento subsistit. Quod enim universi boni expers excogitatur, neque est aliquid nec in existentibus reperitur; quod autem mixtum est, id propter bonum est in ordine rerum atque secundum hoc ipsum reperitur in rebus atque est ens, quantum est boni particeps. [4] Immo vero que sunt omnia eatenus magis minusve sunt, quatenus et boni participia sunt. Iam vero et in eo quod esse ipsum dicitur, quod nec usquam nec ullo modo ibi est nec erit quidem usquam; quod autem quodammodo quidem est, quodammodo vero non, nimirum et quantum ab eo decidit quod semper est, sane non existit; quantum vero ipsius esse fit compos, tantum quoque consistit. [5] Atqui et simpliciter esse et[1] quod non ens censetur, ab ipso quod semper penitusque est ens continetur atque servatur. Ipsum quoque malum ita se habet ut quod decidit prorsus a bono, id neque inter magis neque inter minus bona sit futurum; quod vero quodammodo quidem bonum est, quodammodo vero non bonum, adversetur sane cuidam bono, non autem toti bono. [6] Atqui et ipsum participatione quadam boni regitur atque continetur; |**1077**| nempe bonum ipsum sua quadam participatione ipsam quoque sui privationem quadam quasi essentia donat. Profecto si bonum prorsus abierit, nec erit universaliter bonum aliquod, neque mixtum quicquam, neque malum ipsum. [7] Si enim ipsum quod dicitur malum est imperfectum bonum, nimirum per universam absentiam boni et imperfectum et perfectum bonum abierit, tunc profecto duntaxat erit apparebitque malum quando aliis quidem erit malum, quibus est contrarium, ab aliis autem pendebit distinctum, tanquam bonis. Neqeunt enim eadem secundum eadem inter se in omnibus repugnare. Malum igitur non potest existens aliquod esse.

[1] et *om.* I.

[**68**, 1] MARSILIUS

Malum nec est in rebus procedentibus a bono, nec[1] *in bono, nec ex bono. Item si bonum malumque sint duo contraria, nequeunt vel ex se invicem vel ex uno principio proxime proficisci.*

[2] Probavit hactenus malum non esse ens ullum, id est (ut paulo elegantius loquar) aliquid per se existens. Probat vero deinceps malum non ita esse in aliquo existente ut pars eius vel qualitas censeatur. Cum enim causa prima, id est bonum, in omni effectu longe magis latiusque agat quam cetere cause, nihil in aliqua re ad naturam eius ullo modo pertinens reperiri potest, quod non ab ipso

bono procedat magisque semper illinc dependeat quam aliunde. [3] Preterea cum causa prima ad suam similitudinem in effectibus omnibus absolvendam sit causarum omnium potentissima, concluditur quicquid naturaliter in aliqua re tanquam essentia vel pars vel qualitas vel actus eius est, id omne tanquam efficacissime dependens et conservatum comprehensumque a bono, non malum esse sed bonum. [4] Si consideramus ipsum simpliciter bonum, cum hoc sit principium universi nec solum faciat bona omnia, sed etiam que forte labi videntur in malum interim potestate ordineque mirabili reducat in bonum, nimirum in hoc malum esse non potest vel ex ipso vel aliunde procedens. [5] Sin autem bonum simul atque malum consideremus tanquam duo quedam inter se contraria per longam videlicet distantiam pari lance distincta, neutrum potest vel ex altero esse vel in altero; cogimur autem parem hunc numerum contrariorum binarium ad superiorem referre alicuius principii unitatem. [6] Sed nequeunt hec summopere inter se pugnantia ex uno quodam auctore simul sine medio proficisci; alioquin, si ita proficiscantur, cum neque possint ita casu inter se distingui, neque secundum eandem rationem ab uno eodemque fieri proxime tam diversa, compellemur simplicitatem principii iam negare differentesque in ipso ponere rationes contrariorum inter se absolute distinctas, per quas non temere sed naturaliter vel consulto possint inde statim simulque repugnantia proficisci.

[1] nec *om*. P.

[**69**, 1] DIONYSIUS

{168, 12 – 169, 3} [2] Atqui nec in existentibus inest malum. Si enim hec omnia sunt ex bono omnibusque bonum inest continetque omnia, nimirum in his malum esse non potest. An forsan in bono malum erit? Minime: nam nec est in igne frigidum, nec malum in se ullum admittere potest quod malum etiam reddit bonum. [3] Sin autem fingatur in bono malum esse, quonam pacto inerit? Si enim ex ipso concedatur existere, absurdum id quidem et impossibile: nam, ut sacrorum eloquiorum veritas inquit, «non potest arbor bona[1] fructus malos facere»[a], vel mala bonos. [4] Sin autem bono malum ex ipso[2] non inest, an ex alio forsan tanquam principio causaque continget? Iam vero vel malum ex bono erit vel ex malo bonum, aut si hoc est impossibile, ex alio quodam principio causaque erit bonum pariter atque malum. Nulla enim dualitas est principium, sed unitas ipsa est dualitatis omnis initium. [5] Tametsi absurdum est confiteri ex uno eodemque duo quedam prorsus inter se contraria proficisci, atque ita ipsum quoque principium non esse simplex penitusque unum, sed divisum atque biforme contrariumque sibimet atque repugnans.

[a] Mt. 7, 18.

[1] bone I | [2] ex se ipso I.

[**70**, 1] MARSILIUS

Non sunt principia rerum inter se contraria, neque etiam duo, nec unum aliquid in se multiplex, sed simplicissima unitas atque bonitas.

[2] Si Manicheorum more fingantur duo contraria prima universi principia, profecto quantum contraria sunt et eque prima inter se pugnabunt, quantum quoque utraque sunt pariter universi principia, deinceps hinc et inde genera rerum duo derivabuntur inter se sine ulla conciliatione penitus dissidentia. [3] Veruntamen cum per bonos universi gradus gradatim in melius aliquid atque potentius simulque simplicius ascendamus paulatimque multitudinem congregemus in unum, necesse est ad unum denique pervenire simplicissimum, optimum, potentissimum, idque illesum atque prorsus imperturbatum. [4] Huic ergo neque recte potest fingi contrarium nec equale, alioquin impediri inde poterit atque perturbari. Denique, cum quelibet in mundo contraria |**1078**| videamus in unum certa quadam proportione conciliari concordiaque eiusmodi nequeat vel ex discordibus vel rursus ex multis, vel etiam ex auctore multiplici provenire (alioquin a contrarietate non perveniretur in unum), necesse est non contraria, non duo quedam, non unum aliquid in se multiplex, sed unum penitus simplicissimum principatum universi tenere. [5] Merito igitur Platonici principium universi dicunt omnia quantumlibet multa contrariaque unire[a], quia ipsum est summa unitas atque bonitas. Unio sane unitatis est ipsius et bonitatis officium: ipsa nanque bonitas dum se ipsam unam diffundit in omnia, per processum distribuens videlicet singulis etsi non parem, tamen quodammodo similem bonitatem invicemque amicam, [6] dunque vicissim per infusum omnibus appetitum boni et invicem et ad se unam omnia convocat, interim in unam seriem et actionem atque formam mirabiliter omnia colligit. Denique, si quantum[1] ad Deum pertinet in omnibus est bonum atque consensio, sequitur ipsum nihil apud se contrarium malumque admittere, atque malum nihil habere simile pertinensque ad Deum.

[1] quando I.

[**71**, 1] DIONYSIUS

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 3, 8, 10; 5, 4, 1; 6, 9, 5, 35 ss.

IV

{169, 3 – 169, 12} [2] Neque rursum possibile est duo rerum esse principia et invicem et in universo contraria atque repugnantia; si enim id concedatur, nec Deus ipse a detrimento molestiaque procul aberit, siquidem non desit quod ipsum quoque perturbet; preterea cuncta erunt inordinata semperque pugnantia. [3] Atqui bonum ipsum amicitia quadam cuncta conciliat a sanctisque theologis et pax et pacis auctor appellatur. Quamobrem bona[1] omnia sibi invicem amica sunt et consona, ex una vita videlicet pullulantia ad unumque ordine certo disposita bonum, atque sicut eodem quasi generis cognomento, ita conditionis similitudine et affectione[2] quadam mansueta coniuncta. Quapropter malum neque est in Deo neque divini commercii quicquam habet.

[1] bono I | [2] effectione P.

[**72**, 1] MARSILIUS

Nullum ex Deo malum, sicut nec ex igne frigus.

[2] Cum ubique superior causa melior sit effectu, certe causa prima ita optima est ut sua bonitas sit substantia sua ipsaque simpliciter bonitas. Hec vero, quemadmodum in substantia, ita nec in bonitate permutari potest; cum igitur, qua ratione bonitas ipsa est, nunquam efficiat mala (imo bona) mutarique ex bonitate non possit, bona semper efficit omnia. Nunquam igitur ex Deo malum.

[**73**, 1] DIONYSIUS

{169, 13 – 19} [2] Sed nec ex Deo malum est: aut enim concedendum erit Deum non esse bonum aut, si proculdubio bonus est, bene facit efficitque bona, neque tamen[1] ita ut aliquando tantum et aliqua bona faciat, aliquando vero non agat vel non omnia: alioquin permutationem conditione eiusmodi pateretur diversitatemque in se[2] ipso circa id quod augustissimum est, videlicet causam. [3] Iam vero siquidem in Deo bonum ipsa sua substantia est, si permutetur ex bono Deus aliquando quidem erit, aliquando vero non erit. Sin autem participatione bonum habeat et habebit ab alio et alias id habebit, alias non habebit. Malum igitur nec est ex Deo nec in Deo, neque simpliciter neque per tempus.

[1] tantum I | [2] se *om. ante corr.* P

IV

[**74**, 1] MARSILIUS

In angelo non est malum, id est defectus aliquis boni, quia est expressissima quedam imago primi boni.

[2] Si dicens malum cogitas aliquid affirmative rerum in[1] ordine positum, falleris. Quicquid enim hic est, cum ab ipso bono prorsus existat, est necessario bonum; nusquam igitur existit eiusmodi malum. Sin autem appellatione mali negationem et privationem defectumque convenientis alicui boni cogitas, malum etsi alibi potes deprehendere, non tamen[2] potes in angelo ponere. [3] Quadruplicem in natura qualibet ordinem Platonici ponunt: in primo quidem gradu imparticipabilem ipsam[3] in se naturam, quemadmodum (exempli gratia) in sole lucem; in secundo participatam quidem sed perfecte, id est semper atque eodem modo, quemadmodum infusum stellis a sole lumen; in tertio participatam rursus sed[4] imperfecte, idque duobus modis: aut enim semper quidem sed non eodem semper modo ut lumen solis Lune tributum, aut neque eodem modo neque semper, sicut lumen solis in aere. [4] Necessarium est omnino per hos gradus ubique procedere: nam et natura per media gradatim progreditur ad extrema, et causa quevis efficiens similiores sibimet effectus efficit ante dissimiles. Bonum igitur a primo bono participatum angelis, quasi lumen a sole stellis cum in primo proximoque sit participationis gradu, plene datum est absque defectu, igitur absque malo; ad inferiora vero diffusum quasi tenebris quibusdam admisceri potest |**1079**| duplicemque defectum subire, qualem in Luna vel in aere lumen vel quomodolibet aliter quis invenerit. [5] Angelicam (id est intellectualem) in sua puritate naturam esse quasi splendorem circumfusum divine luci, lucis illius penetralia intellectualibus animis intelligibiliter declarantem dogma platonicum est, solemque divinum in angelo, tanquam in speculo purissimo, expressissime relucere. [6] Inter hec vocabula duo notabis Dionysiaca simul atque Platonica, scilicet `qeoeideivan` atque `ajgaqotupivan`: per primum divina lux speciesque designatur, per secundum divina figura. [7] Duo hec ad summum in Verbo Dei, scilicet conceptu eius intimo, Apostolus Paulus in proemio ad Hebreos collocat[a], secundo vero quasi gradu Dionysius attribuit angelo qui, etsi non tantam divinitatem a Deo sortitus est quantam vel habet ipse Deus vel edere possit modo[5] velit, veruntamen tantam habet quantam capit hactenus ordo rerum Deusque decrevit.

[1] in *om.* I | [2] tantum I | [3] ipsum I | [4] et I | [5] non I.

[**75**, 1] DIONYSIUS

[a] Ebr. 1, 3.

IV

{169, 20 – 170, 11} [2] Nec in angelis etiam malum est. Si enim angelus speciem boni preferens divinam exprimit bonitatem, existens videlicet per participationem id ipsum secundo gradu quod secundum causam est in se primo illud quod exprimitur, certe imago Dei est angelus et occulti luminis declaratio, ac[1] speculum purum, nitidissimum, incoinquinatum[2], immaculatum, incontaminatum, [3] totam in se suscipiens (si dictu fas est), pulchritudinem speciei ipsius figureque divine, atque in se ipso sincere quantum fieri potest splendore declarans secretissimi illius silentii bonitatem. Itaque nec angelis quidem inest malum. [4] Nisi forte quis dixerit propterea malos esse quod puniant peccatores; sed eadem ratione castigatores errantium mali erunt; similiter et sacerdotes illi qui profanos a divinis mysteriis arcent. Sed profecto non malum est meritis affici penis, immo fieri penis dignum, neque rursus malum pro merito a sacris arceri, sed contaminatum profanumque evadere, ideoque nec aptum qui admittatur ad pura.

[1] ad Pl [2] in quo inquinatum I.

[**76**, 1] MARSILIUS

Malum nec in demonibus nec in aliquo proprie pertinet ad substantiam, sed ad[1] infirmitatem virtutisque defectum, neque tamen boni prorsus expertem.

[2] Non debemus ipsam demonum essentiam dicere naturaliter esse malam: sic enim fateri cogemur semper ab ipso videlicet primo creationis sue momento malam fuisse, itaque nec ortam ab ipso bono principio rerum, ideoque nec esse quicquam. Neque rursum fas est asserere demonem[2] ex bono per aliquem naturalem motum evasisse malum: omnis enim eiusmodi motus ab ipso bono rectus tendit ad bonum. [3] Preterea nec ipsa potestas demonica sibi ipsi mala est: perimeret[3] enim semetipsam; rursus si quo modo interimat aliud, non propterea dicenda est penitus esse mala: nec enim interficit quodlibet, nec aliquid totum. Omnis enim interitus desinit in materiam et in alterius ortum. [4] Denique cum substantie nihil sit contrarium (imo inter qualitates contrarietas omnis existat), merito corporis nullius interitus ab ipsa sui materiali substantia vel substantiali forma sed a suis quibusdam qualitatibus exorditur, quarum proportio per accessum qualitatum contrariarum debilitatur. [5] Per hanc utique debilitatem infirmitatemque dicitur egrotum corpus atque malum. Malum igitur nec proprie pertinet ad substantiam, nec quatenus per ipsum aliquid appellari potest malum, id est male se habens, integrum potest esse malum. Ubi enim integrum malum fingitur, cum nihil ibi supersit boni, nec ulla ibi corporis forma superest nec ipsa quidem materia prima. Hic igitur

nihil dici poterit male se habere: quicquid ergo iudicatur male se habens, habet cum aliquo defectu bonum, sive corpus id sit, sive anima, sive demon.

[1] ad *om*. I | [2] demonum I | [3] perimet P.

[**77**, 1] DIONYSIUS

{170, 12 – 171, 1} [2] Neque rursus demones sunt natura mali: alioquin nec essent ex bono, nec essent prorsus aliquid. Atqui nec ex bonis natura mutati sunt in malos, neque semper exitere mali. [3] Preterea utrum sibimet an aliis mali sint? Si forte sibi ipsis mali se ipsos perdent; sin autem[1] aliis, quonam modo interimentes iudicantur mali, aut quid potissimum interimentes? Essentiamne, vel potentiam, vel actionem? Siquidem essentiam, primo quidem non preter naturam id efficient: que enim per naturam incorruptibilia sunt non corrumpunt, sed que corruptioni sunt obnoxia; denique ne id quidem omnibus et omnino malum est. [4] Iam vero neque quicquam eorum que sunt perimitur quantum est essentia et natura, sed ipsa congruentie commensurationisque proportio, propter ordinis naturalis defectum, iam ita debilitatur ut eodem modo permanere non possit. [5] Infirmitas vero non est integra: si enim integra foret, et corruptionem |**1080**| ipsam et subiectum eius e medio tolleret, essetque corruptio eiusmodi sui quoque ipsius interitus. Quamobrem quicquid malum dici solet non est omnino malum, sed deficiens bonum; quod enim expers omnino boni fingitur, nec usquam quidem aliquid erit; eadem quoque de potentie actionisque corruptela ratio est.

[1] sint aut I.

[**78**, 1] MARSILIUS

Malum in demonibus non est essentiale quicquam, sed defectus quidam affectus actionisque sue circa principium suum atque finem.

[2] Demones cum quicquid habent essentiale proxime habeant[1] ab immenso bono, totum id habent bonum; si ergo dicantur mali, sequitur ut secundum nonnihil quod ipsi non sunt quodve nullo modo essentiale est nominetur mali: per aliquem videlicet casum ab essentia degenerationemque ab ipso bono essentie auctore, [3] quatenus videlicet nec affectum neque actionis intentionem in suum principium unde bene se habituri perficiendique fuerant converterunt.

Itaque non per naturam ipsam, sed per defectum agendi circa principium finemque suum mali fiunt. [4] Tu vero cum dixeris demonem naturaliter esse malum interrogatusque deinde fueris utrum semper ab initio malus extiterit necne, utrumvis responderis tibimet repugnare cogeris. Si non semper fuit malus, igitur non natura: quicquid enim naturaliter inest, id una cum natura semper adest[2]; sin autem dixeris semper fuisse malum, cogeris iterum stabilem ipsam sempiternitatis identitatem confiteri bonum. [5] Cum enim stabilitas ad vigorem virtutis attineat ideoque stabiliter se habere sit bene se habere, fateberis demonem, stabiliter malum, esse bene malum ac bene se habendo malum esse; ob similem rationem plerique Platonici malum supplicii negant sempiternum fore[a], ne forte identitatem stabilitatemque[3], que ad unitatem bonumque tanquam propria pertinere putant, esse confiteantur in malo. [6] Verum pro Christianis responderi poterit in supplicio sempiterno propter penarum variarum diversitatem vicissitudinemque temporalem, nimirum stabilitatem veram non adesse[4].

[1] habent *ante corr*. P | [2] deest P | [3] stabilitatem P | [4] deesse P.

[**79**, 1] DIONYSIUS

{171, 2 – 171, 16} [2] Proinde quonam pacto demones, cum a Deo facti sint, mali sunt? Nempe bonum bona producit et statuit. Veruntamen malos appellari dicet aliquis: sed non qua ratione sunt aliquid mali sunt (ex bono enim existunt bonamque essentiam nacti sunt), immo qua ratione non sunt, quippe cum ad servandum principium suum infirmi fuerint, quemadmodum divina testantur eloquia[b]. [3] Dic age, in quonam demones depravari dicamus, nisi in eo quod ab habitu actioneque circa bona divina vacant? Preterea si natura mali sunt demones, semper fuere mali, tametsi malum est instabile. Nonne igitur si semper eodem modo se habent, mali non sunt? Semper enim idem esse boni proprium est. [4] Sin autem non semper extitere[1] mali non sunt ipsa natura pravi, sed indigentia quadam bonorum angelicorum, neque boni prorsus sunt expertes quatenus sunt, vivunt, intelligunt, habentque nonnullum desiderii motum. [5] Pravi vero censentur quoniam circa naturalem operationem sint invalidi. His itaque malum est adversio quedam, excessusque et discessus ob quem bonis sibi convenientibus potiti non fuerint, defectus, imbecillitas, infirmitasque virtutis perfectionem suam conservature, fugaque et casus.

[1] existere I.

[a] Cf. Origen., *Princ*. 1, 6, 1; 3, 6, 5.
[b] Gd. 6.

IV

[**80**, 1] MARSILIUS

Angeli convertuntur vel ad Deum, vel ad se, vel ad inferiora; gradus demonum, quid malum in demonibus.

[2] Consideranti mihi cum doctrinam Dionysii sepe Platonicam, tum etiam verborum presentium formam atque consequentiam, videtur expositio quam subiiciam forte videri posse probabilis. Descripsit hactenus quid primum fuerit in angelis malum, omnibus commune demonibus; nunc adiungit malum quasi secundum, non demonibus cunctis commune, sed infimis. [3] Tres, ut Platonice loquar, actus in angelicis mentibus esse possunt, scilicet trina conversio: vel ad Deum, vel ad se, vel ad sequentia[a]. Itaque angeli quam plurimi, ad ipsum Deum amandum tota voluntate conversi, semper evasere beati; nonnulli vero, conversi ad se prorsus amandos, facti sunt e vestigio miseri, principio suo videlicet fineque privati: quibus hec illinc aversio[1] privatioque iudicatur malum. [4] Quidam rursus non solum ad se ipsos amandos conversi, verum etiam ad infima diligenda diversi, omnium evasere miserrimi: quibus preter orbitatem illam malum aliud contingit, multiplex videlicet perturbatio. [5] Primi quidem angeli sunt penitus a corporibus absoluti, nisi forte mira quadam facilitate colestia regant, interim divina fruitione beati; secundi vero iam miseri, quasi proprio amore decepti |**1081**| elementisque sub Luna simplicibus mox addicti non tanquam anime quedam prorsus infusi, sed ritu quodam quasi magico divinitus mancipati[b]: quibus preter superiorem orbitatem illam malum accidit conditio ista servilis et indignatio sequens; tertii vero, composita corpora generationemque[2] et cultum ab hominibus cupientes, corporibus iam ex igne aereque vaporibusque terre et aque conflatis sunt immersi, asciscente quidem hoc amore ac Deo interim compellente. [6] Hinc aeria quedam facta sunt animalia vasta quidem et celeritate potentia, sensu mirabili, invida, superba, malefica, quibus preter orbitatem indignationemque iam dictam malum est perturbatio sensualis passioque sensibilis; his item ultra intellectum voluntatemque perversam consequenter inest imaginatio preceps, ira fervens, concupiscentia vehemens, ut Dionysius more Platonico narrat quasi sint animalia. Quod etiam confirmat ubi ait tria hec in ceteris insuper animalibus naturaliter esse. [7] Demones autem animalia esse non solum Platonici, sed antiqui etiam inter Christianos Greci doctores putant[c], et Aurelius Augustinus non redarguit, ac videtur tum nature universi, tum officiis actionibusque demonum, tum divine iustitie consentaneum. Ego autem id asserere nondum audeo. Eiusmodi quoque in demonibus multis

[a] Cf. Ps. Dion., DN 4, 8 p. 153, 4 ss.; 4, 12 p. 158, 16 – 18; 4, 15 p. 161, 2 – 5.
[b] Cf. Iambl., *Myst*. 2, 3.
[c] Cf. Athen., *Leg*. 24, 6.

malignitatem atque superbiam omnes Platonici posuerunt. [8] Porphyrius addit maleficorum demonum principi nihil optabilius esse quam colatur quasi Deus [a]; mitto nunc Christianos Grecos, qui omnes angelos habere corpora quamvis tenuia voluerunt, quod quidem Aurelius Augustinus in libro *De Trinitate* commemorat neque negat[b]. Animalia multa perspicuum quendam radium habent naturaliter suis oculis insitum, quo proxima multa etiam nocte vident. [9] Hec si die fugiant in speluncam omnino solis radiis inviam, etsi celestia non videbunt quia videlicet celesti lumine careant, infima tamen non nulla cernent naturali videlicet lumine[3] capta[c]. [10] Similiter demones, postquam voluntatis affectum non ad divinum aolem sed ad se penitus converterunt, etsi supremo beatoque illo divini aolis lumine sunt orbati (quod eis accidit miserabile malum)[d], naturales tamen quibus naturalia videant radios retinuisse[4] putantur, quod et optabile est et bonum, et hoc ipsum sibi conservare cupientes bonum aliquod appetunt. Ex hoc autem appetitu dimittentes supremum bonum, extermum malum elegisse videntur.

[1] adversio I | [2] *an* venerationemque *legendum ?* | [3] lumine: lumine minime I | [4] retenuisse I.

[**81**, 1] DIONYSIUS

{171, 17 – 172, 11} [2] Quid preterea malum est in demonibus? Furor irrationalis, concupiscentia demens, imaginatio preceps. Verum ista, quamquam demonibus insunt, non tamen omnibus nec omnino, neque ipsa secundum se mala sunt: nam et in aliis animabus non hec quidem habere sed his carere pernicies est animalium atque malum: horum vero habitus servat esseque efficit animalis naturam hec habentem. [3] Quamobrem demonica gens non qua ratione secundum naturam est, sed qua non est existit mala; neque bonum illis traditum totum est permutatum, sed ipsi a toto bono sibi tradito exciderunt; nec angelica munera his tributa aliquando dicimus[1] permutata, sed integra sunt penitusque conspicua, quamvis ipsi minime cernant, quippe cum vires eas quibus bona videri possent iam occluserint. [4] Quapropter hoc ipso quod sunt, ex bono sunt atque boni et pulchrum bonumque desiderant, dum videlicet esse, vivere, intelligere (que quidem existentia sunt) desiderant, sed privatione quadam et fuga casuque a convenientibus sibi bonis mali cognominantur suntque mali qua parte pulchri non sunt, et quod minime est appetentes malum appetunt.

[1] dicimus *om*. I.

[a] Porph. *De abst*. 2, 42; cf. Iambl., *Myst*. 3, 31.
[b] Aug. *De Trin*. 3, 1, 4 – 5; 3, 10, 21; 4, 11, 14; 8, 2, 3.
[c] Cf. Ficin., *De lumine* 13 (Op. p. 983).
[d] Cf. Plato, *Rsp*. 6, 508 a ss.; 7, 514 a ss.

IV

[**82**, 1] MARSILIUS

Quid[1] *malum in anima.*

[2] Cum in ipso bono omnium principio sit summa omnium providentia, consequens est ut angeli animeque ex ipso proxime dependentes naturalem quandam ad sequentia providentiam habeant; sed angeli quidem movendo provident, anime vero vivificando primum, deinde etiam consultando. [3] Cum igitur id totum providentie munus et ex bono sit et imitatio boni, est proculdubio bonum; non igitur malum est anime sic adesse malis, id est deterioribus, ut vel naturali vel voluntario beneficio hec afficiat[2]. [4] Proinde sicut nocturnus aer dicitur tenebrosus non quia vel rem novam subeat vel naturam amittat suam, sed quia deest ei solis lumen quod rem per se tenebrosam efficit lucidam, sic animus ac demon malus cognominatur non propterea[3] quod vel naturale quicquam perdat vel suscipiat alienum, sed quia deficit a benefico Dei munere ordinemque qui ad bonum perducere solet non observat; cuius quidem boni munus sua quadam presentia bonum reddit quod alioqui in malum, hoc absente, corrueret. |**1082**|

[1] quid *om*. I | [2] efficiat P | [3] propter P: *sed cf. 4, 61, 2*.

[**83**, 1] DIONYSIUS

{172, 12 – 20} [2] At animas quispiam esse dixerit malas? Si igitur quia coniunguntur malis quodam providentie conservationisque officio has aliquis suspicetur malas, obiiciendum est hoc utique non esse malum sed bonum atque ex ipso bono proveniens, quod quidem vel quod alioquin malum est reddit bonum. [3] Sin autem animas quoquomodo depravari dicamus, in quonam depravantur, nisi in quodam affectionum actionumque bonarum defectu, et quoniam aberrantes a fine ob infirmitatem propriam dilabuntur? Iam vero circunfusum quoque nobis aerem obtenebrari dicimus defectu videlicet et absentia luminis. [4] Ipsum vero lumen semper est lumen, quod etiam illuminat tenebras [a]; quamobrem nec in demonibus nec in nobis ita malum est quasi existens aliquid, sed tanquam defectus aliquis per quem propriorum bonorum consummatione caremus.

[**84**, 1] MARSILIUS

[a] Cf. Gv. 1, 5.

IV

Malum in animalibus[1] *non est aliquid his naturale*.

[2] Omnis naturalis instinctus motusque in quolibet animali sue proprius speciei est proculdubio bonus, tanquam ab ipso bono providenter infusus ad conservandam speciem, directus ad suum cuique bonum. Malum vero in animalibus dicitur defectus aliquis per quem minus validum sit ad naturales actiones expediendas[2]. [3] Sed interea dum imperfectum aliquid appellamus malum, memento hoc ipsum quod dicitur imperfectum nec omnino malum neque prorsus preter omnem naturam esse. Divinitas quidem, tanquam summopere potens, proximum opus suum quo momento facit, eodem perficit penitus consummatum; [4] natura vero, Deo prorsus inferior, opus suum tempore gradibusque perducit ad finem, providentia videlicet ita naturam constituente. Eo igitur gradu medio quo nature opus, quia nondum absolutum est, dicimus imperfectum, hoc ipsum imperfectum nec preter nature intentionem est omnino neque prorsus malum, tanquam ex quodam providentie natureque ordine sic ad perfectum finem gradibus institutum.

[1] animabus I | [2] *an* explendas *corrigendum?*

[**85**, 1] DIONYSIUS

{173, 1 – 173, 9} [2] Neque rursus in animalibus brutis est malum. Si enim iram concupiscentiamque sustuleris et cetera que in eis, etsi mala dicuntur, non sunt tamen simpliciter suapte natura mala, leo quidem fortitudine superbiaque amissa leo esse desinet; canis quoque blandus effectus omnibus non erit canis (custodire enim latratu sua[1] canis est proprium atque domesticos quidem admittere, alienos vero propellere). [3] Quamobrem conservare naturam non est malum, immo vero malum est nature corruptio debilitasque et naturalium qualitatum et actionum viriumque defectus. Proinde si[2] quecunque generantur per quedam temporis intervalla perficiuntur, nec imperfectum quidem preter omnem naturam est omnino.

[1] suo P | [2] si *om.* I

[**86**, 1] MARSILIUS

Non est in natura malum aliquid. Quid natura.

[2] Platonica sententia est mundum totum esse vivum per vitam quandam ubique vigentem generantemque omnia una cum solari virtute usquequaque diffusa quasi spiritu[a]. In hac itaque corporis universi vita per eiusmodi spiritum omnia vegetante Platonici rationes omnium seminales effectricesque virtutes esse putant[b]. [3] Cum igitur omnes hinc particulares nature ducantur tanquam ab universali natura nec ulla huic adversari possit, merito nullum huic adversum malumque accidit, nec quicquam eius frustratur effectum; particulari vero nature contrarium aliquid accidit veluti ignis, aque, unde et malum provenit, id est naturalis actionis impedimentum.

[**87**, 1] DIONYSIUS

{173, 10 – 173, 16} [2] Neque rursus est in tota natura malum: si enim naturales rationes omnes ab universali natura ducuntur, nihil est illi contrarium. Singulari vero nature aliud quidem secundum naturam erit, aliud vero contra. [3] Aliis nanque naturis preter naturam aliud accidit, quodve huic nature consentaneum est, illi accidit alienum. Vitium vero nature dicitur quod incidit preter naturam, privatio videlicet naturalium; itaque non est ipsa natura mala. Id autem dicitur ipsi nature malum quod propria sibi officia explere non possit. |**1083**|

[**88**, 1] MARSILIUS

Quid malum corporis.

[2] Dionysius, quemadmodum in superioribus, similiter et in sequentibus id ubique contendit, malum non esse existens re ipsa quicquam sed vel existendi vel agendi defectum. Itaque neque deformitas neque morbus, que corporis mala dicuntur, aliud quiddam sunt nisi privationes quedam atque defectus, neque potest malum purum, solum, integrum, in aliquo subiecto deprehendi; alioquin neque subiectum ipsum subsistere posset.

[**89**, 1] DIONYSIUS

{173, 17 – 20} [2] Proinde nec in corporibus malum aliquid est. Deformitas enim atque morbus defectus quidem est speciei ordinisque privatio. Id autem non omnino malum est, sed minus

[a] Cf. Plato, *Tim*. 30 b 8; 39 b; 69 c 1; *Rsp*. 508 a ss.
[b] Cf. SVF II, 717 (Procl. *In Prm*. col. 887, 30 Cousin); SVF II, 580 (Diog. Laert. 7, 135); Iambl., *Myst*. 3, 28; Aug. *De Trin*. 3, 8, 13 ss.

bonum; alioquin si pulchritudinis specieique et ordinis integra solutio fiat, ipsum quoque corpus abibit.

[**90**, 1] MARSILIUS

Malum vitiumque anime non est ex corpore.

[2] Si quis dixerit corpus esse ipsam per se necessariamque vitiorum anime causam ideoque naturam corporis esse malam[a], hinc convincetur errare, quod in angelis corpora non habentibus malum est exortum; et Platonici incidere malum in animam tunc primum putant cum intentionem affectumque a divinis divertit ad naturalia, etiam antequam corpus ingrediatur[b]. [3] Plato rursus in *Charmide*[1], magos sequens, bona malaqua corporum humanorum existimat a bonis animarum malisve proficisci[c], quod est valde Mosaicum[d]. Si quis autem obiecerit corpoream labem vitio quodam originali concretam animos inquinare, meminisse debebit hanc ipsam ab initio rerum vitio quodam animi natam. [4] Vitia vero eiusmodi Platonici quidem et animabus intellectualium ultimis et demonibus inferioribus, plerique vero Greci Christianorum doctores ultimo angelorum ordini accidisse putant[e]. Malum nanque, id est defectum, bona propria consequi non valentem non spiritibus quidem summo bono propinquis, sed remotioribus forte contingere. Sed hec illi viderint.

[1] cardine P.

[**91**, 1] DIONYSIUS

{173, 20 – 174, 3} [2] Preterea neque corpus esse vitiorum causam animo contingentium inde patet, quod etiam absque corpore pravitas possit oriri, quemadmodum in demonibus. Hoc enim est mentibus et animabus corporibusque malum, infirmitas videlicet ad bonum proprium consequendum impos atque casus.

[**92**, 1] MARSILIUS

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 1, 8, 4, 15 ss.
[b] Cf. e. g. Plato, *Phaedr*. 248 c; *Rsp*. 10, 618 b ss.; Procl. *De mal. subs*. 33, 16.
[c] Plato, *Charm*. 156 e.
[d] Cf., e. g., Lev. 13, 1 ss.; Dt. 7, 15.
[e] Cf. Athen. *Leg*. 25, 1 p. 82 Marcovich; Origen., *Contra Cels*. 4, 92 p. 309, 7 Marcovich.

IV

Materia neque malum est, neque proprie bonum, sed aliquid necessarium.

[2] Nonnulli veteres materiam appellabant ipsam malignitatem, forte putantes eam esse purum malum principiumque malorum. Hoc Dionysius ita confutat: materia aut induta iam specie cogitatur, aut nuda; si speciem induta, iam boni compos effecta est; si nuda, cum propter informitatem prorsus inertem nihil agere possit, non potest principium dici malorum; quinetiam nihil pati potest mali: nihil enim huic contrarium est, nihil proprii potest amittere. [3] Preterea, si materia nihil habet essentie, maleficum machinari non potest; si quid essentie possidet, id ipsum cum sit bonum habeateque ex bono, testatur materiam non esse purum malum. [4] Proinde necesse est aut unum principium ponere, aut duo: si unum, aut bonum aut malum; si duo, bonum pariter atque malum. Iam vero si unum bonumque unde materia simul atque cetera, necesse est, si materia sit purum malum, a bono proficisci malum, aut certe materiam malam qua ratione ex bono est esse bonam. [5] Sin autem unum principium est atque malum, cum multa preter hoc bona sint, confiteri cogimur a malo fieri bonum, vel saltem id quod sub malo bonum dicitur, quatenus ex malo dependet, esse malum. Denique, si duo ponantur principia, non poterimus in hoc numero pedem sistere, sed ad unum duorum principium ascendere compellemur. [6] Platonica sententia est boni rationem esse eandem[1] atque finis, ut videlicet cetera quidem sint eius gratia, ipsum vero nullius; oppositam vero huic esse ipsam materie rationem: hec enim omnium gratia dicitur instituta, nihil vero infime materie gratia. Non est igitur appellanda bonum, neque rursus malum, quippe cum existat a bono, avida et exposita sit ad bonum, necessaria sit ad mundi optimi complementum. [7] Nuncupanda est igitur medio quodam inter bonum malumve nomine, necessarium: nempe necessarii ratio, sicut et materie, semper refertur ad aliud, boni vero vicissim. Attinet vero necessarium quoquomodo ad bonum quatenus tanquam utile conferensque ad finem certum est eligendum, atque hec ipsa conditio necessarii alie |**1084**|na videtur a malo. [8] Denique materiam non esse malam inde patet, quod ipsum bonum materiam instituit ad bona quam plurima componenda ipsaque formas necessario bonas naturaliter concupiscit, generationisque universe – extra controversiam optime – nutrix est (ut in *Timeo* Plato noster inquit) atque mater[a].

[1] eadem I.

[**93**, 1] DIONYSIUS

[a] Plato, *Tim*. 49 a 6; 51 a 5; cf. *Tim*. 88 d 6.

IV

{174, 4 – 19} [2] Sed neque verum est vulgatissimum illud, malum videlicet in materia esse qua ratione materia: hec enim ornatus et pulchritudinis specieique fit particeps. Si autem seorsum ab his materia suapte natura qualitatem speciemque nullam habet, quonam modo materia facit quicquam, que nec id ipsum in se habet, ut pati possit? [3] Preterea quonam pacto materia malum est? Si enim nec usquam nec ullo modo est, neque bonum est neque malum. Sin autem quomodolibet est, que vero sunt omnia sunt ex bono, ipsa quoque existet ex bono, atqui ita vel ipsum bonum effector est mali, aut malum quatenus fit ex bono bonum erit, vel forte malum effector erit boni, vel bonum quatenus est ex malo evadet malum, aut duo rursus erunt principia atque hec ex alio rursus uno quodam principio dependentia. [4] Iam vero si materiam ad consummationem universi fuisse necessariam confitentur, quonam modo erit materia malum? Aliud nanque malum est, aliud necessarium. Quo autem pacto bonus ipse Deus ex malo ad generationem ulla perducit? Aut quomodo malum est quod desiderat bonum? Nempe malum boni naturam fugit. Denique si materia naturaliter mala est, quomodo naturam generat atque nutrit? Malum enim, qua ratione malum est, nihil generat aut nutrit aut omnino quicquam facit aut servat.

[**94**, 1] MARSILIUS

Malum in anima non est a materia que vel facit malum vel attrahat animam;
item malum integrum esse non potest.

[2] Qui materiam putant malum aliquid in anima generare, statim confiteri coguntur tum materiam non esse nudam sed iam formis indutam per quas possit generare nonnihil, tum animam esse corpoream, siquidem formari a corporibus, immo deformari possit. Que sunt proculdubio falsa. [3] Neque forte desunt qui materiam fingant ad malum animas necessario trahere; qui statim inde redarguuntur, quod et ipsi aliquam ipsi materie vim concedunt nullam prorsus habenti, et[1] anime sepe vel invitis corporibus ad bona sese transferunt incorporea. [4] Tertia vero sententia est Platonicis valde consona, duo esse prima mutationis principia: alterum quidem activum, id est animam mutationes videlicet suas ex se ipsa prorsus exordientem, altero vero passivum, id est materiam per diversas formas commutari potentem subiectumque esse formis mutabilibus necessarium[a]. Hanc vero universi conditionem esse ut anima, commercium iniens cum materia, rerum mutabilium perpetuo plena, motus ipsa suos ad mutabilia bona deflectat sepius ab immutabili bono. [5] Que quidem deflexio peccatum est et malum, non cogente quidem ad id materia, sed universi conditione res ita rebus frequenter accomodante. Interea vero naturam materie malam esse

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 2, 4, 10, 23; 1, 8, 3, 12 ss.; 1, 8, 15, 1 ss.

ne dixeris, dum mundo necessariam confiteris: quod enim necessarium, utile, conferens est ad bonum non est malum, quodve malum est nullo modo per se necessarium est ad bonum. [6] Tanta est potentia boni ut, cum ipsum quidem alicubi sit integerrimum, nusquam tamen permittat integrum esse malum; rursumque, cum ipsum suapte natura omnem habeat potestatem, malum certe si quam vim habet, hanc accepit ex bono. Malum enim definire solemus defectum quendam alicubi alicui noxium; id vero, si nusquam est nullamque vim habet, nulli noxium est, nulli malum. [7] Sin autem sedem vimque aliquam quamlibet nactum est, hanc sortitum est ex bono, nec integrum potest esse malum. Denique privatio ipsa boni, quam malum appellare solemus, si integra totiusque boni vacuitas cogitetur, nec usquam est nec ulli mala. Sin autem cogitetur ex parte, non est malum purum; nisi vero particularis privatio concedatur sed orbitas quedam tota fingatur, vanum erit penitus mali nomen.

[1] et *om.* I.

[**95**, 1] DIONYSIUS

{174, 20 – 175, 9} [2] Si vero dixerint materiam quidem ipsam in animabus pravitatem nullam facere sed eas trahere, quonam modo id verum erit, cum anime multe aciem suam ad bonum dirigant? Atqui quonam pacto id fieri potuisset si eas ad malum materia prorsus attraheret? Quamobrem malum in animabus ex materia non contingit, sed ex inordinato quodam et aberrante motu. [3] Si autem et hoc affirment, omnino materiam sequi, atque est materia instabilis necessaria rebus in se ipsis consistere non val**1085**llentibus, quonam pacto malum est necessarium, aut quomodo quod est necessarium est et malum? [4] Sed neque hoc quod dicimus privatio per vim propriam adversatur bono. Universalis nanque privatio vim prorsus nullam habet; particularis vero non quatenus privatio est, sed qua ratione non est privatio universa[1] vim aliquam habet. Quatenus enim particularis est defectus boni, nondum prorsus est malum; que si non sit ultra particularis, simul et ipsa mali natura discessit.

[1] universam I.

[**96**, 1] MARSILIUS

Bonum ubique fit ratione quadam universa simul et una; malum vero contra.

Deus per bona cognoscit mala.

[2] Iustitia quidem in anima, sanitas vero pulchritudoque in corpore, consonantia rursus in vocibus atque fidibus bona dicuntur. Horum vero quodlibet tunc demum in subiecto proprio consummatur, quando cuncte conditiones huic necessarie una quadam certa ratione concurrunt; hinc bonum dicitur ex universa simul et una causa consummari. [3] Horum autem opposita mala, iniustitia, morbus, deformitas, dissonantia, contra contingunt multis scilicet particularibusque defectibus. Cum enim uno duntaxat modo hec consonantia fiat (scilicet cunctis ita proprie conspirantibus), dissonantia certe multis accidit modis, ex quolibet scilicet excedente vel deficiente vel aliter se habente. Hinc Pythagorici unum quidem ad bonum, multitudinem vero ad malum pertinere putant[a]; Platonici quoque, cum bonum quodlibet in rebus videant ex causa quadam confici universa simul et una, solent argumentari primum bonum esse unum et universum universi principium. [4] Platonici in mente divina proprias malorum ideas nullas ponunt[b], sed per ideam iustitie Deum cognoscere iniustitiam arbitrantur, per ideam sanitatis infirmitatem; similiter per ipsam penes ipsum pulchritudinem, consonantiam, lucem, intelligentiam, potestatem horum singulatim opposita nosse. [5] Omnium preterea rerum vires penes Deum efficaces atque beneficas esse; quas utique Deus spectans inspicit, et quatenus extra se gradatim per omnia procedendo in suo quodam vigore perdurant et quatenus ultra deficiunt, ibi quidem bonum servant, hic ad malum usque degenerant. Igitur processus eiusmodi, qui iam mali videntur, hactenus fuere boni, perque bonos prospicit Deus malos et ubique malum sub ratione boni.

[**97**, 1] DIONYISIUS

{175, 10 – 12} [2] Ceterum (ut summatim dicam), bonum ex una totaque causa proficiscitur, malum autem ex multis particularibusque defectibus accidit. Cognovit preterea Deus malum sub ratione boni ac penes ipsum malorum cause sunt benefice vires.

[**98**, 1] MARSILIUS

Malum non est principium nec habet causam rationemque alicubi definitam.

[2] Si duo rerum ponantur principia, bonum atque malum, certe una quedam erit in utroque principii ratio, potestas scilicet effectiva rerum; et hec quidem bona et omnibus exoptanda nullo

[a] Cf. Arist. *Met.* A 5, 986 a 24.
[b] Cf. Plato, *Parm.* 130 c 5; Plotin., *Enn.* 5, 9, 10, 17 ss.; Procl. *In Prm.* 3, 829 – 833 Cousin.

modo conveniens malorum principio summopere malo[a]. Sed hoc in presentia misso, queramus undenam hec una ratio potestatis existat: [3] non quidem a principiis multis qua conditione sunt multa (non enim a multitudine unitas provenit, sed vicissim), neque rursus una hec certa potestas ab alterutro duorum venit in alterum (alioquin non erunt principia duo, sed unum), neque etiam in hoc quidem principio potestas eiusmodi pullulat ex se ipso, in illo iterum ex se ipso (sic enim in utroque per naturam propriam pullulans, quatenus conveniret uni non conveniret alteri). [4] Immo sicut principia hec inter se opposita essent, sic in eis ex ipsis proprietates opposite nascerentur: non potest igitur una illa communis ambobus que fingitur eademque potestas ex ipsis originem ducere, sed cogimur eam ex uno quodam altiore principio derivare. [5] Tria Platonici principia ponunt: Divinitatem, naturam, artem[b]; tria quoque opera: divinum, naturale, artificiosum; tres item sunt horum operum rationes: ratio quidem idealis in Deo, seminalis autem in natura, artificiosa vero in arte. Quicquid ergo secundum divinitatem vel naturam vel artem agitur, ex causa quadam determinata et propria ratione peragitur, idque omne bonum est. Malum vero, quod contra divinitatem vel naturam vel artem accidit, non habet definitam alicubi causam nec rationem propriam vel efficientem vel exemplarem, sed ex causis temere confluentibus accidit. |**1086**|

[**99**, 1] DIONYSIUS

{175, 13 – 18} [2] Si vero malum sempiternum est et fabricat potestque aliquid ipsumque existit aliquid atque efficit, undenam sibi ista? Num ex ipso bono? An forte bono hec insunt ex malo? An potius ax alia causa sunt ambobus? [3] Omne quod secundum naturam existit, ex definita quadam causa nascitur; at si malum nullam habet causam definitam, nimirum secundum naturam non existit: neque enim est in natura quod preter naturam est, neque in arte ratio est illius quod accidit preter artem.

[**100**, 1] MARSILIUS

Principium malorum non est vel ipsa anime natura vel eius actio necessario mala,
sed tumultuario motu defectuque contingunt.

[a] Cf. Procl. *De mal. subs*. 53, 20 ss.
[b] Cf. Plotin., *Enn*. 5, 9, 10 ss.; Procl. *De mal. subs*. 44, 17 – 20; Ficin., *In Dion. Areop*. DN 4, 1, 7.

IV

[2] Plotinus Christianos quosdam hereticos confutat dicentes primam quandam universalemque animam a Deo statim ab initio defecisse atque hoc peccato tumentem enixam[1] fuisse mundum, corpus carceremque suum ipsa anime malignitate malignum plenumque malorum[a]. Opinionem eiusmodi tangit Dionysius, volentem animam malorum esse principium. [3] Probabile quidem videtur, si mala nullam habent causam definitam, ex motu quodam tumultuario et indefinito contingere; igitur ex libero motu anime indifferenter ad diversa vergente, neque ad aliquid certum per naturam determinato. Veruntamen non ex aliquo motu malo pulcherrimum hunc mundum esse compositum, neque malam rursus animam mundanum hoc animal tam perfectum defectu proprio vegetare. [4] Preterea nefas dictu est vel naturam alicuius anime ab ipso bono creatam esse malam, vel motionem actionemque anime omnem necessario pravam esse: alioquin nulle provenirent actiones recte, nulle virtutes. Quamobrem malum nec in ipsa anime natura est nec necessario[2] in omni anime actione, sed contingenter in aliqua; neque in hac rursus est immutabile, sed corrigi potest; nec est effectus aliquis, sed defectus.

[1] enixam *bis praebet* P | [2] necessaria I.

[**101**, 1] DIONYSIUS

{175, 19 – 176, 8} [2] An igitur anima causa est malorum quemadmodum ignis calefaciendi principium, et omnia quibus appropinquaverit implet malignitate[1]? An potius bona quidem est anime natura, actionibus vero suis[2] nunc quidem ita se habet, nunc vero non ita? Quodsi per naturam mala est anima[3] essentiaque illius mala est, undenam[4] habet essentiam? Numquid ex bona causa omnium conditrice? [3] Verum si ex illa, quonam modo per essentiam mala est? Huius enim omnes geniture sunt bone. Sin autem per actiones est anima prava, neque hoc quidem est immutabile: alioquin undenam virtutes anime provenirent, nisi et ipsa boni speciem acciperet? Reliquum est igitur malum esse debilitatem quandam defectionemque a bono.

[1] magnitudine I | [2] suis *om.* I | [3] anime I | [4] unde natura I.

[**102**, 1] MARSILIUS

Una bonorum causa, multe malorum; bonum stabile est, instabile malum.

[a] Plotin., *Enn.* 2, 9, 4, 1 – 4; 2, 9, 10, 19 ss.

IV

[2] Quemadmodum bono malum, ita ferme uni opponitur multitudo. Itaque si una bonorum omnium causa est, cause sunt multe malorum. Aut enim universum, aut universi partes consideramus, utrobique propositio hec est vera: omnia siquidem universi bona ab ipso bono uno cunctorum principio profluunt, hinc efficitur ut bona invicem cognata sint bonique invicem sint germani semperque concordes, virtutesque cuncte simul esse possint atque velint. [3] Mala vero universi ad plura passim principia referuntur ceu ad ipsam materie rudis informitatem, item ad processum quemlibet longius a principio suo iam distantem, rursus ad cuiuslibet patientis debilitatem validis agentium viribus succumbentem; preterea ad contrariorum dissimiliumque[1] turbam, denique ad confluxum eorum absque modo proportioneque ceuntium. Mala igitur et incommoda vel insunt tibi vel accidunt quoniam ex abiectissima materia es compositus; [4] item quia longius a principio tuo et conservatore distas; rursus quoniam debilitate tua quibusdam vel natura bonis succumbis agentibus, ceu lumini solis atque calori; preterea quia multa tibi vel temperato sunt contraria, excessus videlicet cuiuslibet qualitatis atque motionis; inimica quoque tibi sunt animalia, vel natura vel habitu[2] longe diversa; denique quoniam que ad te componendum contraria confluxerunt sepe nimio quodam excessu vel defectu dissonant. [5] Hec utique quando ad tuum bonum consonant, una duntaxat consonant ratione; hinc una dicitur causa boni. Dissidere vero ad tuum malum incertis innumerabilibusque modis possunt: hinc mali cause |**1087**| infinite censentur, et mala malique homines inter se dissidentes simul omnino esse non possunt. [6] Proinde cum bonum ex causa quadam determinata, valida, firma proficiscatur, ipsaque firmitas et validitas bonum sit atque converso, nimirum perseverantia tenorque semper idem bono convenire videtur. Malum vero contra, ex initiis longe diversis dissidentibusque profectum ac debilitate contingens, perseverantiam eodem modo se semper habentem habere non potest, precipue cum hec ipsa sit bonum.

[1] dissimilitudinemque I | [2] habitum I.

[**103**, 1] DIONYSIUS

{176, 9 – 176, 13} [2] Bonorum causa una est. Si bono malum est contrarium, mali cause multe sunt; non tamen mala faciunt rationes atque vires ulle, sed impotentia et infirmitas atque incongrua quedam permixtio dissimilium. Mala nec immobilia sunt neque semper eodem modo se habent, sed infinita et indeterminata et in aliis aliter pervagantia atque et[1] his insuper infinitis.

[1] et *om*. I

IV

[**104**, 1] MARSILIUS

Malum non habet proprium principium aut finem, sed utrique resultat ex bono.

[2] Fecundissima boni potestas quam plurimos rerum variarum gradus in latitudinem longitudinemque produxit: in amplissima quidem latitudine propter nature distantiam oppositio contrarietasque contigerunt unde malum aliis ab aliis accidit; in longitudine vero gradus minores paulatim suscipiente defectus evenit, quod est malum. [3] Quapropter bonum dicitur principium esse malorum; dicitur quoque finis. Nisi enim res moveantur, alie aliis non nocebunt nec usquam prevaricatio fiet; moventur autem communiter omnes ad bonum, quemadmodum existunt et moventur a[1] bono. Ignis sane hunc spectat finem, ignem propagare, quod est bonum; interea huius boni gratia dissolvitur aer, quod est malum. [4] Incontinens oblectamentum bonumque sensus appetens, interim huius gratia transgreditur ordinem, quod est malum. Cum igitur quod propriam substantiam est habiturum propria quedam oporteat habere principia propriosque fines, malum vero non habeat sed ad oppositum suum, id est ad bonum utrinque forte[2] sequatur, merito propriam[3] substantiam nullam possidet.

[1] ad *ante corr*. P |[2] sorte P | [3] primam I.

[**105**, 1] DIONYSIUS

{176, 13 – 177, 2} [2] Malorum omnium principium atque finis est bonum. Boni nanque gratia omnia tum bona tum contraria fiunt; nam et mala facimus appetentes bonum. Nullus enim malum spectans, que facit aggreditur; quapropter neque substantiam malum habet, sed preter substantiam existens substantia nititur aliena, utpote quod non sui quidem, sed boni duntaxat gratia perpetratur.

[**106**, 1] DIONYSIUS

Malum est per accidens neque proprium principium habet aut finem.

IV

{177, 3 – 6} [2] Malum esse dicendum est per accidens atque propter aliud nec ex principio proprio. Itaque cum agitur, forte rectum quidem esse videtur quoniam boni gratia geritur, re autem vera non est rectum, quia quod bonum non est opinamur bonum.

[**107**, 1] MARSILIUS

Malum preter intentionem accidit et ad infirmitatem privationemque ubique pertinet.

[2] Plato noster sepe probat Bethiusque comprobat malos homines et impotentes et infortunatos existere, quoniam voti compotes nunquam fiant[a] : optant enim agere consequique quod sibi revera sit bonum, id autem nunquam peragunt, sed more cecorum incidunt clam in malum[b]. Malum igitur sicut homini preter intentionem accidit, sic arti, sic nature. Ingenioso satis cetera patent.

[**108**, 1] DIONYSIUS

{177, 7 – 15} [2] Demonstratum est, quando malum agitur, aliud quidem esse quod optatur, aliud vero quod agitur. Nonne igitur malum est preter viam, preter intentionem, preter naturam, preter causam, preter principium, preter finem, extra terminum, extra voluntatem, extra substantiam? [3] Itaque malum est privatio, defectus, infirmitas, inconcinnitas, error; scopo, id est signo, pulchritudine, vita, intellectu, ratione, perfectione, fundamento, causa destitutum; interminatum, sterile, iners, imbecillum, confusum, |**1088**| dissimile, infinitum, tenebrosum, essentia carens, ipsumque nullo modo ac nusquam et nihil existens.

[**109**, 1] MARSILIUS

Cum malum non per se sed per bonum possit aliquid, certe non malum, sed bonum est universi principium.

[2] Cum essentia, potestas, actio, ad bonum proprie tanquam omnibus exoptanda pertineant, nimirum ad oppositum boni malum pertinere non possunt. Itaque cum malum nihil per se valeat,

[a] Cf. Plato, *Leges* 5, 734 c – e; Beth., *Cons. Phil*. 3, 4 ss.; 3, 9; 3 metr. 10.
[b] Cf. Mt. 15, 14; 23, 24.

sed forte aliquid tantum ratione boni, certe non duo sunt omnium principia, scilicet bonum atque malum, immo solum bonum[1] est universi principium.

[1] bonum *om.* I.

[**110**, 1] DIONYSIUS

{177, 16 – 20} [2] Quonam pacto malum omnino quicquam valet? Sola videlicet permixtione boni. Quod enim omnino bono vacuum est, neque est aliquid neque potest quicquam. Etenim si bonum est et existens et appetendum et validum atque efficax, quonam modo boni contrarium aliquid poterit, quippe cum essentia, voluntate, potentia, actione sit captum?

[**111**, 1] DIONYSIUS

Quid malum in demone, in anima, in corpore.

{177, 20 – 178, 2} [2] Non omnibus omnino eadem et secundum idem mala sunt: demoni quidem malum est quod intellectus eius amisit ipsam boni formam; anime quod a[1] ratione deficit; corpori quod a natura descivit.

[1] a *om.* I.

[**112**, 1] MARSILIUS

Bonum providet omnibus, beneque malis utitur.

[2] Providere nihil aliud est quam subdita bene disponere ad bonumque perducere. Cum igitur ipsum bonum omnibus bene faciat ac bene disponat ad bonum, omnibus certe providet. Malum vero etsi preter intentionem providentie accidit, cognoscitur tamen ab ea redigiturque in bonum.

[**113**, 1] DIONYSIUS

IV

{178, 3 – 10} [2] Quonam modo cum sit providentia, omnino mala sunt? Malum quidem qua ratione malum nec existens aliquid est, nec in existentibus aliquid. Nec quicquam extra providentiam est in rebus, neque enim est malum existens aliquid permixtionem boni non habens. [3] Iam vero si nihil in rebus boni participatione caret, malum vero est defectio quedam a bono resque nulla boni prorsus est expers, providentia divina cuncta comprehendit nihilque providentie gubernatione deseritur, sed his quoque qui mali fiunt providentia bene utitur ad aliquam videlicet vel ipsorum vel aliorum sive privatam sive communem utilitatem.

[**114**, 1] MARSILIUS

Providentia singula pro modo cuiusque regit; animum semel liberum non compellit ad bonum.

[2] Tria divine providentie sunt officia: primum quidem, quando composuit universum, suis queque gradibus ubique disponere; secundum vero res singulas quo naturaliter ordine sunt disposita conservare, acsi prevaricentur in ordinem mox illa redigere; tertium denique ita regere movereque[1] singula suaque cuique dispensare quemadmodum nature cuiusque convenit. [3] Cum igitur alia quidem ab initio constituerit tanquam tota, alia vero tanquam partes; item alia superiora, alia inferiora; rursus alia quidem stabilia, alia vero mobilia; et mobilia rursus alia ex se ipsis libero quodam motu movenda, alia vero ab aliis agitanda, consequenter suis queque conservat gradibus et pro captu cuiusque dispensat universalia quidem munera totis, particularia partibus, maiora superioribus passim ordinibus, inferioribus vero minora; stabilia non impellit ad motum, per se libero motu mobilia nusquam cogit; naturaliter coacta non liberat.

[1] regereque movere I.

[**115**, 1] DIONYSIUS

{178, 11 – 17} [2] Unicuique vero proprie providet, quapropter vanum multorum sermonem nequaquam admittimus, qui asserunt divinam providentiam oportere nos ad virtutem vel invitos impellere. Non enim providentie est naturam perver |**1089**| tere, immo vero qua ratione est providentia, est uniuscuiusque nature servatrix. [3] Quapropter his que per se moventur tanquam libero motu mobilibus providet, totisque et singulis quemadmodum illis atque his proprie convenit, quatenus eorum natura quibus providetur capere potest totius universalisque providentie benefica munera providenter pro modo suo unicuique distributa.

IV

[**116**, 1] MARSILIUS

Malum non est quidem habere aliquid, sed bonum proprium non habere.

[2] Malum demonis vel animi non est habere aliquid, sed potius non habere. Non habere inquam bonum, non inquam quodlibet bonum, sed bonum proprie suum, ad quod videlicet consequendum est naturaliter institutus. Iam vero non male se habet animus si non consequatur angelicam dignitatem, immo si non suam; similiter non male se habet angelus si divinam ipsam[1] minus assequitur, sed ubi minus angelicam. [3] Malum tum in cognitione, tum in appetitione consideramus: ibi quidem perversa opinio, hic autem perversus dicitur appetitus. Infirmitas utrobique: ibi quidem consequendi veri, hic autem assequendi[2] boni. Qui falsum opinatur quod non est opinatur; similiter appetere malum dicitur qui quod non est infeliciter eligit, id est autem[3], quod non est ipsi re vera bonum. Ibi quidem opinio falsa non est cognitio, sed cognoscendi defectus, hic similiter appetitio mali est quedam infirmitas appetitus. [4] Demones, dum naturalia sibi munera diligunt, eligunt profecto aliquid atque bonum; veruntamen dum in his solis eligunt conquiescere tanquam summum bonum, quod non est interim eligunt, id est quod non est bonum summum, immo vero summum malum, quippe cum inde primi boni fruitione priventur.

[1] ipsa I | [2] consequendi *ante corr*. P | [3] aut I; *an* aut *legendum et* id est *secludendum?*

[**117**, 1] DIONYSIUS

{178, 18 – 179, 4} [2] Malum igitur nec est aliquid existens nec est in rebus existentibus aliquid; malum enim nusquam existit qua ratione malum; atqui et fieri malum non est potentie, sed impotentie potius. Nempe demonibus hoc ipsum quod sunt, et ex bono est et bonum, malum vero his est quod a bonis propriis sint prolapsi [3] atque circa identitatem habitumque fuerint permutati, perfectionemque angelicam sibi convenientem ob infirmitatem propriam non impleverint. Appetunt illi quidem bonum dum esse, vivere, intelligere, diligunt; rursumque non appetunt bonum dum videlicet[1] quod non est desiderant, neque est istud appetere, sed ab appetitione vera potius aberrare.

[1] videlicet *om*. I

[**118**, 1] MARSILIUS

[2] Malum et crimen in cognitione est non cognoscere bonum quod cognosci et potest et debet, vel actionem conferentem ad id negligere.

[**119**, 1] DIONYSIUS

{179, 5 – 13} [2] Eos autem in cognitione delinquentes sacra vocant eloquia qui circa boni notionem haud latentem vel circa effectionem se debiliter habent, et qui voluntatem quidem noverunt, neque tamen faciunt[a], qui audierunt quidem, infirmi vero sunt circa fidem aut operationem boni. [3] Iam vero nolunt quidam intelligere ut bene faciant propter quandam perversionem infirmitatemve[1] voluntatis. Omnino vero malum est, quod sepe iam diximus, infirmitas et imbecillitas et defectus vel simpliciter cognitionis, vel cognitionis communiter note, vel fidei, aut appetitionis aut actionis boni.

[1] infirmitatemque *ante corr*. P.

[**120**, 1] MARSILIUS

[2] Delictum per infirmitatem non est excusabile quia divinum subsidium presto est infirmis querentibus et petentibus atque pulsantibus[b].

[**121**, 1] DIONYSIUS

{179, 14 – 22} [2] Dixerit vero quispiam infirmitatem supplicium non mereri, sed veniam. Si igitur non licuisset posse, recte forsan esset obiectum; sin autem ex ipso bono vires suppeditantur quod – ut sacra eloquia docent [c]– omnibus simpliciter convenientia tribuit, non est ignoscendum si quis per ignaviam ab ipso bonorum propriorum[1] habitu divinitus procedente aberraverit diverteritque et effugerit atque ceciderit. [3] Verum hec in libris *De iusto divinoque iudicio* satis a nobis pro viribus sunt exposita; in qua quidem sacra disputatione divinorum eloquiorum veritas sermones sophisticos inique mendaciterque contra Deum loquentes tanquam delirantes confutavit et reppulit. |**1090**|

[a] Cf. Mt. 6, 10; 7, 21; Lc. 12, 47.
[b] Cf. Mt. 7, 7; Lc. 11, 9 – 13.
[c] Mt. 6, 8; 7, 7; Gc. 1, 5.

[1] principiorum P.

[**122**, 1] MARSILIUS

[2] Epilogus de muneribus boni. Bonum est principium, finis, comprehensio omnium; omnia bona facit, malum nullum; format informia; ornat deformia; mala convertit in bonum.

[**123**, 1] DIONYSIUS

{180, 1 – 7} [2] Nunc autem satis a nobis pro viribus celebratum est ipsum bonum ut revera admirandum, ut principium omnium atque finis, ut rerum omnium comprehensio, ut speciem non existentibus afferens, ut bonorum omnium causa, ut mali nullius causa, ut providentia et bonitas universa et que sunt et que non sunt omnia supereminens. [3] Mala quoque et sui ipsius privationem quadam afficiens bonitate; omnibus desiderandum et amandum et ad sufficientiam diligendum et reliqua que in superioribus verax[1] (ut arbitror) ratio demonstravit.

[1] verarum I.

V
<V>

[**1**, 1] MARSILIUS

Appellationes boni, entis, vite, sapientie non significant ipsam proprie in Deo naturam, sed munera quedam eiusmodi rebus divinitus distributa.

[2] Platonicorum more, post ipsum unum bonumque et eius oppositum, ad ipsum ens ipsamque vitam et sapientiam eternitatemque proficiscitur. Veruntamen in uno eodemque universi principio putat hec omnia contineri; hoc enim esse omnium causam finalem et efficientem atque exemplarem; notionem vero eius tanquam finis esse bonum, sed tanquam efficientis ens atque vitam, denique tanquam exemplaris intellectum atque sapientiam. [3] Cum igitur finis quidem agentem movere soleat et agens exemplar adducere, merito Deum primo contemplatus est ut bonum, deinde ut essentiam[1] atque vitam, tertio ut intellectum et sapientiam et exemplar. Nusquam vero tractare hec audeat[2] ea ipsa supereminentissima ratione qua in ipso sunt Deo; ita enim nec per intellectum nec per unitatetm mentis apicem intelligentia superiorem attingi possunt. [4] Sed per appellationes huiusmodi potius vult intelligi munera quedam ex divina providentia universi gradibus distributa: per ipsam quidem appellationem boni beneficos processus per omnia passim entia atque non entia vel usque ad materiam primam boni prorsus avidam quamvis non essentie compotem; [5] per appellationem vero entis aut vite vires divinitus procedentes distribuentesque singulis citra materiam existendi munus atque vivendi, pluribus tamen esse quam vivere concedentes; per cognomentum intelligentie vel sapientie quosdam divini splendoris effluxus cognitionem gradatim triplicem largientes, intellectualem quidem angelis, rationalem vero nobis, sensualem denique brutis. [6] Ipsum autem inter hec Deum extare cogita super bona atque bonitatem, super entia similiter et essentiam, super viventia vitamque, super omnia que sapiunt atque sapientiam.

[1] essentia I | [2] audeatur I.

[**2**, 1] DIONYSIUS

{180, 8 – 181, 15} [2] Transeundum vero nunc est ad ipsam apud theologos entis ipsius vere existentem appellationem. Sed prius admonituri sumus non esse nostri sermonis propositum essentiam ipsam superessentialem qua ratione superessentialis est explicare (id enim est ineffabile

et cognitionem expositionemque antecellit, ipsamque exsuperat unionem), sed potius celebrare quendam ab essentia divina supereminente processum omnibus que sunt essentiam largientem. [3] Divina sane appellatio boni, cunctas ipsius omnium cause processiones explicans, per omnia et que sunt et que non sunt extenditur et super ea que sunt ac super illa que non sunt existit; ipsius vero entis appellatio per omnia que sunt porrigitur atque super omnia quecunque sunt eminet; cognomentum vero vite per viventia cuncta diffunditur ac super viventia viget; sapientie tandem denominatio per[1] omnia intellectualia rationaliaque et sensualia propagatur et hec omnia superat. [4] Has itaque sermo noster divinas appellationes divinam providentiam explicantes celebrare desiderat. Non enim superessentialem ipsam profitetur exprimere bonitatem essentiamque et vitam atque sapientiam superessentialis Deitatis ipsius super omnem bonitatem, Deitatem, essentiam, vitam, sapientiam in occultis, ut eloquia tradunt[a], eminentissime consistentis, [5] sed beneficam providentiam foras iam prodeuntem eminentemque bonitatem omniumque bonorum causam et ens et vitam et sapientiam celebrat, videlicet tanquam essendi et vivendi sapiendique causam omnibus que essentie, vite, intelligentie, rationis, sensus quoquomodo participant. |**1091**|

[1] pere I.

[**3**, 1] MARSILIUS

Nefas est ponere tanquam principia plura, bonum, essentiam, vitam, mentem.

[2] Platonici quidam, precipue Proculus, effectuum ordinem cogitantes, in hoc universalissimam ponebant potentiam quandam boni naturaliter avidam et capacem, tanquam vel prime materie competentem; preter hanc latissimam ponebant essentiam per quaslibet formas supra materiale[1] subiectum usquequaque diffusam; tertio latitudinis gradu vitam paucioribus; quarto mentem paucissimis attributam[b]. [3] Post hec autem se ad causarum ordinem transferentes putabant universaliorem effectum gradatim in causam universaliorem superioremque referendum; effectum vero minus communem in causam quoque minus universalem. Quamobrem in ordine causarum primam quidem constituebant ipsum bonum, secundam vero essentiam, tertiam similiter vitam, quartam denique mentem, totidemque substantias inter se disiunctas deosque fingebant. [4] Nos autem opiniones eiusmodi in commentariis in Plotinum nostris, talia non probantem, non probamus;

[a] Sal. 18, 12; 81, 8; Is. 45, 15.
[b] Procl., *El. Theol.* n. 101 p. 90, 17 Dodds; n. 138, p. 122, 7 ss.; cf. Plotin., *Enn.* 1, 6, 7, 10 ss.

atque hic una cum Dionysio reprobante pariter reprobamus. [5] Causa quidem, quo universalior est, eo superior et perfectior atque vicissim: hec enim et plura potest agitque latius et vires continet aliarum; effectus autem contra quo communior, eo vilior: pauciores enim ipse dotes habet et a possessoribus pluribus occupatur et ad alios refertur omnes ut ad fines, sicut potentia formabilis ad essentiam, hec ad vitam, hec ad sensum, hic ad rationem, hec ad mentem. [6] Mens vero, effectus minime universalis, plenissima natura est communiorum effectuum vires melius in se possidens: comprehendit enim in se rationis, sensus, vite, essentie, potentie bona. Prestat igitur effectum eiusmodi paucioribus quidem communem, sed plurima possidentem, ad causam referre superiorem, atque illam potius intellectum appellare quam essentiam aut vitam. [7] Quod si super intellectum excogitamus bonum, propterea id efficimus quoniam intelligentiam videmus non seipsa contentam esse, sed tanquam finem appetere intelligibile vel plusquam intelligibile bonum. [8] Hoc igitur excelsum bonum, amplissimum habens imperium, agit omnia et in omnibus agentibus operatur. Potentiam quidem boni avidam quasi materiam et viam atque medium retulit ad essentiam quasi formam atque finem, hanc similiter ad vitam, hanc ad sensum, hunc ad rationem, hanc ad mentem. [9] Tu vero summatim si communiores passim effectus esse memineris viliores, Proculum non probabis, per communiores effectus superiores causas disponentem[a]. Nam etsi munus[2] amplissimum non potest nisi a causa prima amplissime videlicet operante procedere, nefas tamen est conceptam ex ipso vilissimo notionem in supremo principiorum culmine collocare, scilicet ex hac vel potentia vel essentia illam: satius enim erat ex intellectu saltem, sicut diximus, hanc accipere.

[1] materialem I | [2] munus *bis scripsit* P.

[**4**, 1] DIONYSIUS

{181, 16 – 182, 16} [2] Non tamen aliud esse bonum ipsum asserimus, aliud ipsum ens, aliud vitam vel sapientiam; neque multas esse causas deitatesque alias opifices aliorum superiores inter se atque inferiores, sed unius Dei bonos processus omnes divinasque appellationes celebratas a nobis; et alia quidem appellatione universam unius Dei providentiam explicari, aliis vero universaliora deinceps minusve universalia Dei eiusdem munera designari. [3] Sed obiecerit forte quispiam hunc in modum: cum ens quidem vita sit amplius, vitaque latior quam sapientia, quidnam in causa est ut viventia rebus duntaxat existentibus prestantiora sint sensualiaque solum viventibus, sensitivis autem rationalia, rationalibus vero ipsi similiter intellectus qui et circa Deum versantur

[a] Procl. *In Prm.* 737, 15 – 33.

propinquioresque existunt? Tametsi oportebat, que dona maiora divinitus acceperunt, prestantiora quoque esse ceteraque superare. [4] Verum si quis intellectualia fingeret essentia vitaque carere, recte forsitan fuisset obiectum; sin autem intellectus divini et sunt super cetera quecunque sunt et[1] vivunt super viventia cetera et intelligunt cognoscuntque super sensum atque rationem ac pre ceteris omnibus pulchrum bonumque desiderant atque participant, [5] nimirum ipsi magis versantur circa bonum, qui et hoc uberius perfruuntur[2] ac plura insuper et maiora illinc munera perceperunt, quemadmodum et rationalia solo sensu utentibus eminent (quippe cum hec illa munere rationis excedant), sensualia similiter facultate sensus excedunt viventia atque hec similiter per vitam sequentia superant. [6] Idque (ut arbitror) verum est, que unius Dei infinitis muneribus abundantis magis participant, propinquiora quoque sunt ipsi divinioraque illis que minus talia perceperunt.

[1] et *om.* I | [2] perfruunt I.

[**5**, 1] MARSILIUS

Ipsum bonum est entis universi causa; in rebus permanentibus est vis ipsa manendi; in rebus mobilibus est ipsa efficacia motus.

[2] Ens et esse tribus precipue modis consideramus: primo quidem ens et esse simpliciter, nullo videlicet preter ipsam entis simplicem rationem addito; secundo ens alil**1092**lquid, scilicet ignem vel hominem speciesque reliquas; tertio esse tale calidum, frigidum, currens atque similia. Esse quidem simpliciter naturali quodam originis ordine prius est quam aliquid esse, similiterque hoc priusquam esse tale: esse itaque tale ex eo editur quod est esse aliquid, hoc autem ex eo quod est simpliciter esse, hoc iam ex nullo. [3] Cum vero ex nullo ente ens efficere, propter discrepantiam infinitam, solius sit infinite potentie, solus Deus procreat esse simpliciter per potentiam videlicet ispo simpliciter ente superiorem: nam et hoc ipsum ens, sicut est communissimum, ita vilissimum tanquam prorsus egenum, editum mox post nihilum nihilo proximum, expectans perfectiores deinceps essendi gradus per quos gradatim perducatur ad bene atque melius esse, ceu ad vitam, ad sensum, ad rationem, plantam animalque et hominem. [4] Perducitur autem ad bonum meliusque[1] gradatim ab ipso bono esse totius videlicet auctore. Sicut enim ad hoc ipsum principium pertinet proferre simpliciter esse ratione qua diximus, ita insuper et afferre esse aliquid atque tale et omnino bene meliusque esse. Perfectiora enim ubique et perfectissima munera simul atque communissima, ad communissimam causam pertinent simul atque perfectissimam. [5] Quod ergo sis simpliciter, quod sis homo, quod sis albus, currens atque

legens universum habes ab ipso Deo, in singulis essendi gradibus efficacius interiusque quam cause simul omnes agente. Universum igitur ens ab ipso bono est superiore quam ens; quod quidem bonum, si quando nominatur ens, sic tanquam totius entis auctor et perfector conservatorque nominatur. [6] Entia quedam semper firma permanent, quedam vero moventur: illa quidem eterna, hec vero temporalia nuncupantur; continuitas in illorum statu est eternitas, perpetuitas in horum motu tempus[a]. Cardo vero vigorque tum continuitatis illius, tum perpetuitatis huius est ipse Deus, qui et in[2] his que permanent est ipsa essentie firmitas simul atque veritas, et in his que generantur est vis ipsa generationis efficax. [7] Essentia quidem et natura in his Dionysii verbis significant specialem ipsam cuiuslibet rationem: illa quidem substantiarum, hec autem et qualitatum; existentia vero et substantia rem hanc et illam potius singularem: illa quidem quamlibet, hec vero substantialem. Eternitates et tempora dicit quoniam Platonici in qualibet mente suam ponunt eternitatem, in qualibet anima celesti spheraque et elementali specie suum tempus; ubique vero perseverantia existit ex Deo, ut Timeus docet[b].

[1] melius I | [2] in *om*. P.

[**6**, 1] DIONYSIUS

{182, 17 – 183, 4} [2] Quoniam vero[1] de his satis diximus, age bonum ipsum ut vere ens atque his que sunt omnibus essentiam tribuens iam laudemus. Ipse qui est totius esse, per potentiam essentia superiorem, causa substantifica est atque opifex entis, existentie, substantie, essentie, nature. [3] Item principium et mensura eternitatum atque temporum; entitas et eternitas entium, tempus eorum que fiunt; ipsum esse his que quomodolibet sunt, generatio his que quoquomodo gignuntur; nempe ex ipso qui est eternitas et essentia atque ens rursusque tempus et generatio et quod gignitur, item que sunt in entibus[2] et que quomodolibet existunt atque subsistunt.

[1] vero *om*. P | [2] et quod gignitur, item que sunt in entibus *om*. P.

[**7**, 1] MARSILIUS

Deus dicitur ens universum quia totum ens gradu superiore complectitur intus explicatque foras, atque est seculum seculorum.

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 3, 7, 2, 20 ss.
[b] Plato, *Tim*. 41 b 2; cf. *Tim*. 32 c 3 – 4.

[2] Ita ipsum esse est intimus actus essentie, sicut calere[1] quidem caloris, lucere vero lucis est intimus actus. Si igitur alterutro Deus nomine appellandus est, esse potius quam essentia est appellandus: non esse quidem aliquod[2] certa specie definitum, sed ipsum esse penitus universum (alioquin non omnium pariter entium principium esse posset); non esse, inquam, in essentia vel essentie: alioquin non esset absolutum penitus et immensum. [3] Quando vero Deus ipsum esse vel ens appellatur, non per hoc tamen rationem ipsam Deitatis excogitamus, sed ens universum secundum causam exemplarque sui in Deo comprehendi, et inde fieri semperque servari. Neque recte dicimus «Deus est», ne ita essentie ipsiusque esse particeps videatur: dependet vero divinitus ens quodlibet prorsus totum, scilicet tam essentia quam esse cuiuslibet. [4] Si ipsum entium esse ad Deum referas, inspicies[3] huius in Deo causam efficacissimam expressissimumque exemplar, et illinc fieri hoc penitusque servari, Deumque huic intimum semper adesse, atque hoc eatenus existere quatenus inde servatur, velut umbratilis imago quedam. His itaque rationibus Deum quodammodo ipsum esse omnium entium appellabis, velut si varios iris colores ad solis lumen comparans lumen vocites ipsum esse colorum, aut si vultum dicas ipsum specularis imaginis esse. [5] Deus preterea eternitatum[4] eternitas nominatur, quoniam ipse solus est tota virtus per quam aliqua sint eterna. Cum vero et tempus sit aliquid motus ipsius in motu et eternitas aliquid[5] status ipsius in statu, atque ipse status sit aliquid similiter alicuius in aliquo, merito Deus non proprie nominatur eternitas, sed ipsa virtus et unitas per quam perseverantia quedam in suo quodam uno et est et nominatur eternitas. |**1093**|

[1] calore I | [2] aliquid P | [3] in species I | [4] eternitatur P | [5] aliquod I.

[**8**, 1] DIONYSIUS

{183, 4 – 11} [2] Iam vero Deus non quodammodo est ens, sed simpliciter et incircumscripte totum in se esse comprehendens graduque superiore complectens. Quapropter et rex dicitur seculorum, quippe cum in ipso et circa ipsum esse atque ens omne subsistat, [3] neque erat, neque erit, neque factus est, neque fit, neque fiet, immo vero neque est quidem, sed ipse est ipsis entibus ipsum esse; neque vero entia solum, sed ipsum etiam esse entium ex ipso pendet qui ante eternitatem[1] extat; ille enim est seculum seculorum, qui est ante secula.

[1] eternitatam I.

V

[**9**, 1] MARSILIUS

Ab ipso bono quod est ente superius universum ens et omne seculum omnino dependent.

[2] Quando ipsum simpliciter ens excogitas, quia nondum sufficientissimum et perfectissimum invenisti, sed potes sufficientius et perfectius aliquid cogitare (scilicet ipsum bonum cuius ratione omne ens perfectionem sufficientiamque sortitur), ideo coniectare potes ipsum bonum super ipsum simpliciter ens extare et ab illo universum ens effici perfici, conservari. [3] A[1] summa enim causa effectus omnes summopere pendent; in ipsa summopere continentur; ipsa quinetiam in omnibus est summopere. Omnia igitur quomodolibet entia eorumque perseverantie (scilicet eternitas entium stabilium tempusque mobilium) ab ipso bono, tanquam participationes quedam, modis omnibus omnino dependent.

[1] A *om*. I.

[**10**, 1] DIONYSIUS

{183, 12 – 17} [2] Resumentes itaque dicamus omnibus entibus seculisque ut sint competere ab eo quod est superius ente. Atqui omne evum tempusque pendet ex ipso; ipsum nanque omnis evi temporisque et universi quomodolibet existentis principium et causa est quod excelsius ente; omnia illius participia sunt, ipsum a nullo existentium abest; illud sane ante omnia extat; cuncta in ipso consistunt et omnino quicquid quomodolibet existit, certe in illo quod eminentius ente censetur[1] et est et excogitatur atque servatur.

[1] censentur I.

[**11**, 1] MARSILIUS

Deus, super essentiam existens, procreat primo ipsam per essentiam, ipsam vitam, ipsam sapientiam; per hec creat horum participantia; primus Dei effectus est esse.

[2] Cum Deus nomina multa ex suis effectibus donisque accipiat, convenienter ens appellatur, siquidem primus ipsius effectus est esse: prius enim quam rebus moveri, sentire, sapere, vivere, tribuerit, simpliciter esse concessit. Platonicorum mos est super omnia quasi per

conditionem quandam compositam sapientia, viventia, entia, collocare ipsam per se sapientiam, ipsam per se vitam, ipsam per se essentiam[a]. [3] Hec Dionysius hac conditione recepit ut primo quidem hec que ita dicuntur penes Deum sint ipse Deus; non quidem sic ut Deus formaliter sit hec ipsa, sed sit potius horum causa; deinde ut in rebus sub Deo hec ipsa sint formales rerum rationes: ipsa quidem per se essentia in existentibus sit ipsa ratio formalis essendi, ipsa vita similiter in viventibus ratio vivendi, in sapientibus ipsa sapientia formalis ratio sapiendi. [4] Neque distinguuntur hec ab his in quibus sunt re ipsa, sed quadam potius ratione. Per has quidem rationes formales res sunt, vivunt, sapiunt, ipseque rationes dependent a Deo proxime tanquam divine quedam processiones atque dotes; per has quoque res harum participes; ratio item sapiendi est rationis vivendi particeps, hec similiter rationis essendi[b]. [5] Deus denique per id quod est prius et superius ente primo quidem ipsum simpliciter esse ubique producit; per ipsum subinde derivat passim hoc et illud quomodolibet ens et esse; similiter per id quod est ante et super vitam et sapientiam procreat ipsam ubique simpliciter vitam atque sapientiam; per ipsas deinde singulas vivendi conditiones atque sapiendi. [6] Deus et ante omnia dicitur et super omnia: ante quidem, quoniam et efficiens est et finis; super autem, quoniam rationes viresque omnium absque proportione transcendit.

[**12**, 1] DIONYSIUS

{183, 18 – 184, 6} [2] Ante omnes ipsius Dei participationes esse profertur, ipsumque per se esse antiquius est quam ipsa per se vita, quam ipsa per se sapientia, ipsa per se similitudo divina ceteraque quorum que sunt participantia, ante hec omnia ipsum esse participant. Immo vero et omnia que ipsa per se censentur, quorum que sunt participant, |**1094**| ipsius per se esse participia sunt nullumque est ens cuius non sit essentia atque evum ipsum per se esse. [3] Merito igitur Deus in primis tanquam ens ex antiquiore bonorum suorum munere celebratur; qua enim ratione ante est atque superest, eadem prehabens atque superhabens quod simpliciter ens appellatur, nimirum universum ipsum per se esse primo quidem instituit; deinde vero, hoc ipso per se esse, consequenter quicquid quomodolibet est produxit.

[**13**, 1] MARSILIUS

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 1, 6, 7, 11; 1, 7, 1, 19 ss.
[b] Cf. Plotin., *Enn*. 5, 6, 6, 20; Procl., *El. Theol*. n. 103; 197.

V

De ideis principiisque rerum, et quomodo entis participatio participationem[1] *vite et intelligentie antecedat.*

[2] Platonici rerum omnium formalium rationes, inter se formaliter et absolute distinctas, non collocant proprie in ipso bono sive uno penitus simplicissimo, sed in universo intellectu ipsius boni filio uniformi pariter atque omniformi[a]. [3] Idee vero dicuntur proprie formales illic rationes specialissimarum (ut ita dixerim) specierum: hominis, leonis, equi. Rationes autem rerum communiorum que omnibus vel plurimis competunt speciebus, divina genera vel principia nuncupantur, ut ipsa per se essentia, ipsa vita, intelligentia, unitas, similitudo, ordo, identitas, diversitas, status, motus[b]. Rationes quoque formales ex his principiis dependentes rebus participantibus inesse volunt, communem scilicet essentiam in existentibus, vitam similiter in viventibus; hec communis Platonicorum omnium sententia est et hucusque Plotinus atque Porphyrius. [4] Nonnulli vero Platonicorum, quos Proculus est secutus, ipsam per se essentiam, ipsam per se vitam, ipsam intelligentiam, non solum in primo collocant intellectu tanquam formales sequentium rationes, sed etiam inde segregant tanquam substantias quasdam divinas inter se distinctas ordinum suorum principia, ut ipsam essentiam principium entium simpliciter qua ratione sunt entia, vitam ipsam viventium ducem qua ratione viventia, intellectum ipsum intelligentium[c]. [5] Plotinica Porphyrianaque opinio, etsi non undequaque, multo tamen magis quam Proculi Dionysio consonat. Dionysius ergo suam illam communem prosequitur regulam, scilicet ipsam per se vitam, ipsam intelligentiam, et cetera que similiter appellantur, sive sint idee in mente divina, sive formales quedam idearum participationes in rebus, sive subsistentia rerum principia, ita communiter se habere ut horum quodlibet primo quidem sit divinitus factum ipsius simpliciter esse et essentie particeps; deinde nature cuiuslibet magis proprie, scilicet vitalis et intellectualis atque similium; tertio agendi virtutem radicitus edat per quam sit iam[2] principium atque nominetur. [6] Postremo concludit: si ipsa omnium precipua per participationem entis primam et sunt et ceterorum sublimium participia sunt et per hanc participationem principia quoque inferiorum evadunt[3], multo magis inferiora per primam ipsius essentie participationem vite quoque et[4] intelligentie et reliquorum participia sunt. Deus igitur non immerito ens atque existens ex suo communiter essendi dono omnium antiquissimo celebratur.

[1] participatione I | [2] iam *om.* I | [3] essadunt I | [4] ut I.

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 5, 6, 6; 5, 4, 2, 45 ss.; 5, 5, 2.
[b] Cf. Plotin., *Enn*. 1, 7, 2; 1, 8, 2, 5 ss.; 6, 2, 8.
[c] Procli *El. Theol*. 101 p. 90, 17 ss. Dodds; 138 p. 122, 7 ss.; 161 p. 140, 14.

V

[**14**, 1] DIONYSIUS

Principia rerum per essentie participationem et sunt et principia sunt.

{184, 6 – 18} [2] Atqui et ipsa rerum principia omnia per communem ipsius esse participationem et sunt et principia sunt, atque primo quidem sunt, deinde vero principia sunt. [3] Iam vero si velis viventium omnium qua ratione vivunt dicere ipsam per se vitam principium esse, et similium ut similium ipsam per se similitudinem, atque unitorum quatenus sunt unita ipsam per se unitatem, ordinatorum quoque ut ordinatorum ipsum per se ordinem, aliorumque similiter que huius vel illius vel amborum vel multorum participatione evadunt hoc aut illud vel ambo vel multa, [4] invenies profecto participationes ipsas primo quidem ipsius communiter esse participare, atque ipso simpliciter esse primum manere, deinde huius vel illius esse principia, et omnino per ipsam essentie participationem existere atque participari. [5] Si igitur hec essentie participatione existunt[1], multo magis et horum participia omnia participatione entis existunt[2]. Quamobrem supereminens ipsa per se bonitas omnibus aliis muneribus suis preferens commune ipsius essentie donum, merito ex antiquissima suarum participationum ante omnia celebratur.

[1] existent I | [2] existent I.

[**15**, 1] MARSILIUS

Omnia in Deo, sicut numeri in unitate, linee in centro, nature particulares in universali, membrorum vires in anima.

[2] Quomodo in ipso super ens principio entia sint, gradibus quatuor in primis assignat: primo enim est in eo simul atque ex eo ipsum simpliciter ens absolute prorsus consideratum; secundo principia entium, sive Aristotelica decem[a], seu Platonica quinque[b], de quibus in *Timeo* et |**1095**| Plotino et *Theologia* satis [c]; tertio sunt illic atque illinc ipsa entia vera, scilicet sempiterna simul atque substantie; quarto illa que quomodolibet a vera essentia continentur regunturque tanquam debiliora, ut mutabilissima queque simul et accidentia. [3] Continentur autem illic omnia non solum coniunctim tanquam minime inter se distantia vel dissidentia, sed etiam unite, id est sub una natura; item absolute atque incomprehensibiliter (sunt enim ipsa divina natura simplex penitus

[a] Cf. Arist. *Cat*. 4, 1 b 25 – 27.
[b] Cf. Plato, *Soph*. 254 d ss.; *Parm*. 135 – 136; *Tim*. 35 a – 43 d; Plotin., *Enn*. 6, 2, 8, 39 ss.
[c] Ficin., *Theol. Pl*. 17, 2, III, p. 151 Marcel.

et immensa). [4] Proinde quomodo ex ipso bono et in ipso sint omnia, quatuor declarat exemplis: scilicet quemadmodum in unitate atque ex unitate sunt omnes numeri; ex centro et in centro omnes recte circuli linee ad circumferentiam inde producte; ex natura universali et in natura nature omnes particulares; in anima et ex anima virtutes omnes partium animalis. [5] Numeri quidem in unitate et linee in centro non sunt aliud quicquam quam ipsa unitas aut centrum; differre tamen intelligentie nostre videri possunt quatenus unitas ad varios numeros et centrum ad varias lineas aliter atque aliter referatur; similiter rerum omnium ideas in Deo summo nihil aliud esse re ipsa preter divinam naturam excogitamus; differre tamen invicem quatenus divina intelligentia et voluntas aliter atque aliter naturam suam ad alia refert, videlicet aliter atque aliter imitabilem. [6] Naturam universalem Platonici virtutem quandam vitalem atque vivificam omnibus corporibus insitam arbitrantur appellantque quoddam anime mundane vestigium; Dionysius, ut arbitror, naturam divine providentie instrumentum cognominabit. Virtutem saltem vitalem quomodocunque sit, toti mundo insitam esse declarat perfectio motioque mundi mirabilis, et ubique viventium generatio. [7] In hac esse seminales omnes[1] omnium generabilium vires apparet, ubi pretiosissima queque plurimaque viventia sine manifestis in eadem specie causis generantur. Itaque necessarium est hec ex congruentibus nature seminibus generari; de hoc in *Theologia* satis[a]. [8] Post exemplum nature Dionysius, more Platonico, anime introducit exemplum: naturam nanque Platonici putant ex anima mundi proxime dependere. In omni denique anima membrorum sui corporis virtutes latent; illinc enim in corpore fiunt et servantur atque recreantur. Sed et nature particulares in universali natura et membrorum vires in anima magis inter se distincte sunt quam idee rerum in summo bono: distinctas enim sicut in natura et anima, ferme[2] similiter in mente sub bono Platonici putant. [9] Proinde ubi ait lineas quo[3] magis a centro discedunt[4] eo latius inter se distare ipse cogita, si forte produci fingantur in inifinitum, distantiam quoque[5] ab alia ad aliam tandem infinitam fore. Unde et circumferentia universalis erit infinita et pars eiusmodi quelibet, pariter infinita totique equalis, quod dictu nefas. [10] Similiter si processio rerum sub Deo per infinitos gradus semper in deterius forte fingatur, cogemur denique confiteri eo rem deventuram ut multa inter se adeo discrepent, ut in nullo prorsus inter se conveniant, quod quidem est absurdum. Conveniunt enim saltem semper in eo, quod et omnia sunt aliquid, et quod ab eodem principio processerunt.

[1] omnes *om*. I | [2] forme I | [3] quoque I | [4] discendunt I | [5] quo I.

[**16**, 1] DIONYSIUS

[a] Ficin., *Theol. Pl*. 4, 1, I, p. 147 Marcel.

V

{184, 18 – 185, 18} [2] Est autem ex ipsa bonitate atque in ea ipsum simpliciter esse, entiumque principia atque entia omnia et que quomodolibet passim ipsa essentia continentur; sunt, inquam, ibi hec absolute collectimque et unite. Nempe in unitate numerus omnis preest uniformiter habetque unitas omnem in se numerum singulariter, omnisque numerus unitus quidem est in unitate, quatenus vero inde progreditur, eatenus discernitur atque multiplicatur. [3] In centro similiter omnes circuli linee simul coniuncte consistunt, ipsumque punctum habet omnes in se rectas lineas simul unitas, tam invicem quam ad principium unum ex quo pariter processerunt. Iam vero in ipso centro penitus sunt coniuncte; parum vero discedentes, inde parum quoque inter se discernuntur; longius autem inde distantes latius et invicem distare coguntur. [4] Atque simpliciter quantum centro viciniores sunt, tantum et ipsi et invicem sunt coniuncte; quantum rursus ab ipso discedunt, tantundem discedere invicem compelluntur. [5] Preterea in tota universorum natura omnes uniuscuiusque nature rationes[1] secundum quandam unionem non[2] confusam collecte sunt; in anima quoque vires corporis totius singulatim gubernatorie uniformiter continentur. Non est igitur alienum si per exiles imagines ad ipsam omnium causam ascendentes oculis mundo sublimioribus contemplemur omnia in ipsa omnium causa, etiam que alioquin inter se contraria sunt, singulariter penitus et unite.

[1] natura sunt omnes particularis nature uniuscuiusque nature I P(*ante corr.*): *mutatio Marsilii stilum fortasse redolet* | [2] non *om.* P.

[**17**, 1] MARSILIUS

A primo principio datur omnibus non solum quod simpliciter aliquid sint, sed quod habeant speciales essendi proprietates.

[2] Putavere nonnulli a primo rerum principio, tanquam universalissimo atque simplicissimo, solum pendere universum simpliciter esse, speciales autem modos differentiasque essendi a caul**1096**|sis duntaxat sequentibus proficisci: proprios enim particularesque effectus ad proprias quasdam tantum particularesque[1] causas pertinere. [3] Quod igitur sis aliquid, sortiri te a primo principio putant; quod autem sis vivens et[2] efficax ad motum aut statum, fecundus[3] ad generandum, sentiens, rationalis, sapiens, habere te a vita quadam et potestate fecunda[4] et mente post primum existimavere; item quod sis homo, ab idea quadam hominis in ipsa mente regnante. Dionysius vero noster opinionem eiusmodi reprobat fingentem informe[5] duntaxat munus – scilicet simpliciter esse – rebus ab optimo principio tradi, formosissima vero munera, que sunt quasi fines

essendi, a deterioribus causis proficisci. [4] Oportet autem singulas in singulis proprietates que speciosum quiddam et optabile pre se ferunt non minus, immo magis ab optimo omnium principio quam ab inferioribus causis proficisci. Itaque in ipso omnium primo speciales omnium rationes et notiones inesse, cuius miranda potestas latissime penetrat et comprehendit. [5] Quamobrem Dionysius nunc a primo non solum agnoscit in rebus quod simpliciter aliquid sint, sed preterea quod sint et principium aliorum aut finis; quod vivant, quod semper vivant, quod sapientiam habeant qualemcunque nacta fuerint, similiterque rationem atque sensum et quecunque ad illa pertinent aut ista. Pertinent, inquam, perseverare (videlicet[6] stare), movere, unio, temperatio, ordo, finis et distributio consimilesque formales proprietates, tanquam speciosi quidam ipsius simpliciter esse characteres.

[1] particulares P | [2] et *om*. I | [3] secundus I | [4] secunda I | [5] informem P | [6] videlicet *om*. I.

[**18**, 1] DIONYSIUS

{185, 18 – 25} [2] Est enim rerum principium a quo existit et ipsum esse et omnia quomodolibet existentia, omne principium, omnis terminus, omnis vita, immortalitas omnis, omnis sapientia, totus ordo, omnis harmonia, universa potestas, omnis custodia et conservatio, firmitas omnis, universa distributio, [3] omnis intelligentia, omnis ratio, sensus omnis, omnis habitus, totus status, universus motus, omnis unio, temperies omnis, quelibet amicitia, quevis convenientia, cuncta discretio, quilibet terminus, unaqueque diffinitio et reliqua quotcunque eo ipso, quo ipsa sunt entia, omnia entia suis queque characteribus imprimunt.

[**19**, 1] MARSILIUS

Quot gradibus sub bono essentia rebus participetur; de ordinibus angelorum.

[2] Universa essentia ab ipso super essentiam bono per gradus precipue quinque procedit: in primo sunt essentie angelorum, que neque corporee sunt nec ullum habent commercium cum corporibus; in secundo sunt anime incorporee quidem, sed consortium cum corporibus ineuntes; in tertio substantie corporales; in quarto quecunque substantiis accidunt; in quinto rationis machinamenta. [3] Prima inter angelos hierarchia, soli divine Trinitatis contemplationi dedita, summum sub Deo essentie divinitatisque tenet gradum; secunda vero, ultra contemplationem celestia regens, in duobus eisdem gradum aliquanto inferiorem possidet; tertia, que sunt sub celo

gubernans, infimum quidem possidet inter angelos, sed excelsiorem admodum animabus. [4] Summatim vero angeli et anime omnesque nature et esse et bene esse circa ipsum bonum tripliciter sortiuntur: nam id totum illinc tanquam a causa efficiente suscipiunt et eiusdem virtute conservatrice tenent et ad idem tam esse quam bene esse actionesque omnes referunt[1] ut ad finem. Quod angelos et intelligibiles et intellectuales cognominat, mos est Platonicus intelligibiles nominare quatenus illuminant alios, intellectuales quatenus illuminantur ab aliis.

[1] referuntur P.

[**20**, 1] DIONYSIUS

{186, 1 – 186, 12} [2] Ex eadem quoque omnium causa existunt divinorum angelorum intelligibiles et intellectuales essentie, animarum quoque substantie ac totius mundi nature et quecunque quomodolibet esse dicuntur, sive tanquam aliis accidentia, sive tanquam excogitationes quedam intelligentie. [3] Iam vero sanctissime antiquissimeque potestates angelice, que et verissime sunt et velut in vestibulis superessentialis Trinitatis collocate, ab ipsa simul atque in ipsa ut et sint et divine sint acceperunt. Preterea que post illas secundo loco inferiores sunt, inferiore quoque conditione id ipsum habent; extreme denique extrema quadam sorte; extrema, inquam, si cum angelis comparentur, comparate vero ad nos ratione quadam id habent mundo superiore. [4] Proinde anime et cetera omnia eadem conditione et esse et bene esse habent, suntque et bene sunt ex ipso bono ens universum exsuperante; in ipso quoque et sunt et bene sunt; ab ipso quidem exordiuntur, in eodem et conservantur, in ipsum denique finiuntur. |**1097**|

[**21**, 1] MARSILIUS

Ipsum unum atque bonum est eminentius quam ens et essentia atque esse, et ista creat et comprehendit atque metitur.

[2] Cum ipsum unum bonumque sit entis universi principium atque finis, merito que essentiam habent participem unitatis bonitatisque summopere, summum in ordine entium gradum tenent: eiusmodi sunt intellectuales celestesque substantie ex tota substantia sempiterne. [3] Que vero unitatis bonitatisque minimum gradum possident, gradum similiter[1] infimum inter entia tenent; verum in his quoque unitatis et bonitatis virtus est adeo potens ut non permittat ea quamvis ex parte caduca penitus interire. Potestas enim hec ubique ipsum communiter ens et essentiam conservat

neque sinit in nihilum evanescere. [4] Solemus ens ita distinguere ut in hoc ita esse sit actus perfectioque essentie sicut vivere est actus et perfectio vite. Dionysius ergo non tam essentiam hic quam esse cum principio comparat; ipsum, inquam, simpliciter et communiter esse in universa videlicet entium latitudine. Universum quidem hoc dependet ab ipso uno atque bono, tanquam principio atque fine: sive enim ens ex essentia et esse constans acceperis, quia non est simplicissimum ideo nec est principium; sive essentiam consideraveris, nec est ipsa principium, quoniam per esse perficitur. [5] Neque rursus hoc ipsum quod dicitur esse principium erit quamdiu in essentia fuerit amplitudinem cohibente; sin autem hoc extra essentiam contempleris, non iam ipsum revera esse seorsum ab essentia, sicut neque vivere seorsum a vita, neque sapere seorsum a sapientia, sed unitatem[2] potius bonitatemque contemplabere[3], [6] sub cuius amplitudine universum esse comprehenditur, neque vicissim, siquidem ultra rerum formas per quas profecto res omnes sunt participatio quedam unitatis et bonitatis extenditur. Ipsum igitur esse habet in se unum atque bonum, videlicet tanquam particeps unitatis atque bonitatis, neque vicissim; denique bonum ipsum et est eternitas (id est conservatio entis), et est eternitatis simul et entis principium, medium, mensura, finis.

[1] similitur I |[2] unitam I | [3] contemplare I.

[**22**, 1] DIONYSIUS

{186, 13 – 187, 3} [2] Precipua quidem ipsius esse munera excellentioribus essentiis ille distribuit quas etiam eternas sacra eloquia vocant; ipsum vero esse entium omnium nunquam omnino deseritur. Iam vero ipsum esse ex Deo qui est excelsior ente creatur; illius quoque est ipsum esse, neque vicissim; in illo rursum est ipsum esse, neque converso; item esse ipsum participat illum, neque fit contra; ille quinetiam tanquam excelsior quam essentia est ipsius esse eternitas et principium et mensura, immo entis et eternitatis[1] omniumque principium efficax et medium atque[2] finis.

[1] eternitas I | [2] et P.

[**23**, 1] MARSILIUS

V

Qua ratione de Deo predicentur omnia pariter atque negentur, et hic et inter initia libri et in *Mystica Theologia* tractatur[a].

[**24**, 1] DIONYSIUS

{187, 4 – 187, 16} [2] Sacra igitur eloquia per omnem rerum intelligentiam Dei superioris ente cognomenta multiplicant[1]: de illo nanque «dicitur», et «erat», et «est», et «erit»; item «factum est», «fitque» et «fiet». Hec enim omnia, apud eos qui divina ut decet intelligunt, Deum significant per omnem intelligentiam superessentialiter esse, et omnium quomodolibet sint principium. [3] Iam vero Deus non hoc quidem est, illud vero non est, neque hic quidem et ita est, ibi vero et aliter minime, sed est simpliciter omnia ut omnium causa, omnia rursus in se principia, omnes conclusiones et terminos rerum omnium continens et ante habens, et super omnia est, ut qui ante omnia preest mirabili super essentiam ratione. [4] Quamobrem de illo simul omnia predicantur, neque est aliquid omnium: omnem figuram speciemque possidens, interim ab omni forma et pulchritudine segregatus; principia mediaque et fines rerum absolute precipueque anticipans in se ipso; omnibus essendi munus per unam supremeque simplicem causam sincerissime superlustrans.

[1] multiplibant I.

[**25**, 1] MARSILIUS

Comparatio solis ad Deum: Deus per simplicem naturam et per ideas efficit omnia; est super essentiam.

[2] Tria circa solem potissima Dionysius contemplatur: primum quod sol unus per unum lumen omnes sensibilium naturas, ipse videlicet sensibile summum, generat, fovet, vivificat, movet, et distinguit et colligit; secundum quod singula rursus pro varietate nature unam solis naturam varia ratione participant, animantes alie aliter; tertium quod varii |**1098**| sub uno sole effectus non solum propter distinctionem mediorum suscipientiumque[1] distinguuntur, verum etiam propter varias in ipso sole virtutes per lumen quidem unum motumque procedentes, sed alias alibi aliter explicabiles. [3] Unde colligitur naturam ipsam solis non esse simpliciter ut lucem solam vel calorem, sed ut vitam quandam potius vegetalem in qua, sicut et in genitali animantis cuiusque natura, formaliter distincte vigent virtutes membrorum formarumque omnium seminales; concluditur Deum multo

[a] Ficin., *In Dion. Areop. DN* 1, 3, 1 ss.

magis per unam ipsius naturam diversissima facere, non per varias quidem vires quasi seminales inter se absolute distinctas, sed per varia potius exemplaria penes ipsum Deum per divinam intelligentiam voluntatemque distincta. [4] Platonicum denique mysterium confirmatur non solum de ideis, sed etiam de bono totam prorsus essentiam excedente: sicut enim entia hec et eiusmodi ad hanc causam se habent et illa rursus atque illius modi ad illam, ita ens universum ad ipsum bonum universi principium. [5] Quemadmodum igitur he principales cause atque ille effectus natura inferiores per virtutes aliquas excedentes simplicioresque efficiunt, ut celum per virtutem superelementalem simplicioremque elementalia valde composita, anima per vires incorporeas corporalia, ita multoque magis ipsum bonum per[2] superessentialem naturam atque simplicissimam ens generat universum longeque diversum.

[1] suspicientiumque P | [2] per *om*. P.

[**26**, 1] DIONYSIUS

{187, 17 – 188, 6} [2] Sol quidem hic noster essentias qualitatesque sensibilium quamvis permultas atque differentes, ipse tamen unus cum sit lumenque unicum superlustret, renovat, nutrit, servat, perficit, distinguit, colligit, refovet, fecundat, auget, permutat, firmat, producit, excitat, vivificat omnia; [3] rursusque unumquodque ex omnibus pro natura sua unius eiusdemque solis est particeps atque ipse sol unus causas omnium ante hec uniformiter in se ipso comprehendit; multo sane magis oportet in ipsa solis omniumque causa prius extitisse rerum omnium exemplaria secundum singularem superioremque essentia unitatem, quandoquidem et producit essentias per excessum essentias eminentem.

[**27**,1] MARSILIUS

Idee rerum in Deo atque in angelo, sed in angelo magis inter se differentes quam in Deo.

[2] De ideis in *Theologia* et Plotino et *Parmenide* latius disputamus[a]. In hoc Platonici cum Dionysio consenserunt, quod ideas seorsum ab intellectu vel Deo, ut falso Peripatetici calumniantur, nunquam excogitaverunt, sed in quodam intellectu divino extra controversiam posuere ideas, videlicet absoluta quadam ratione formaliter inter se distinctas. [3] Intellectum eiusmodi Platonici quidem divinum, nostri autem angelicum nominavere: nam in ipso Deo ideas quidem utrique

[a] Ficin., *Theol. Pl.* 11, 4, II, p. 110 – 125 Marcel.

ponunt, non tamen absolute prorsus, sed quadam relatione distinctas, quatenus Deus ipse virtutis sue conscius, quot quantisque modis sit extra communicabilis non ignorat. [4] Modi eiusmodi definiti penes Deum plurimi quidem, sed sub unica divina natura formaque comprehensi, rerum idee sunt omnium; predestinationes quedam rerum divina cognitione et voluntate pariter designate; inde rursus in divinam sive angelicam mentem primo descripte, deinde per per sequentia gradibus ubique suis participate.

[**28**, 1] DIONYSIUS

Exemplaria rerum penes Deum.

{188, 6 – 188, 10} [2] Exemplaria vero dicimus rationes in Deo substantificas rerum ante hec omnia singulariter existentes, quas Theologia predefinitiones sive predestinationes vocat et divinas bonasque voluntates[a] rerum definitrices omnium atque effectrices per quas ipse super essentiam Deus que sunt omnia prescripsit atque produxit.

[**29**, 1] MARSILIUS

Quomodo in universo rerum ordines inferiores ubique superiorum ordines imitantur; Deus per simplicissimam virtutem omnia perficit.

[2] Philosophus Clemens secretiores Hebreos et Platonicos imitatus existimavisse videtur ita superiora inferiorum quasi quedam exemplaria esse, ut gradus et qualitates intellectualium animarum intellectus angelicos naturaliter imitentur, celestium quoque dispositiones similiter imitentur[1] ordines animarum, species quoque virtutesque rerum elementalium ad celestium imagines sint ubique disposite. [3] Hoc quidem non approbare non possumus, ut universum sub uno mirabilem habeat unionem, sed non propterea dicendum est angelos esse animarum ideas et exemplaria, vel animas celestium, vel celestia rerum celis inferiorum: nam et hec omnia ad exemplaria prima penes Deum predestinata sunt denique referenda, atque per celestes ordines proportione quadam ad angelicos ordines ascendendum, |**1099**| per hos perque solem ad ipsum Deum. [4] Quomodo vero per stellas quidem ad angelos, per solem vero ad Deum progrediendum sit neque solem tanquam Deum colere debeamus (quod lex mosaica prohibet[b]), satis in libro *De sole*

[a] Sal. 111, 2; Ef. 1, 5.
[b] Cf. Dt. 5, 6; 4, 19.

ac lumine [a] iam tractavimus[2]. [5] Preterea virtus que magis unita est, eo maior et ad plura se porrigit; item cum compositionem simplicitas antecedat[3], merito causa quo simplicior est, eo prior[4], quo prior eo plura facit. Causa igitur maxime una atque simplex proculdubio prima est, per quam ipsam simplicissimam unitatem efficit ducitque omnia; processum vero ipsum ex se per omnia a munere ipsius esse bonitatisque[5] inchoare videtur, dum omnibus essentiam quandam et bonitatem communiter exhibet; [6] post hanc quibusdam insuper vitam, sensum, rationem, intelligentiam. Infinita denique virtute complectitur, et extra proportionem exsuperat omnia. Que quidem virtus non quoniam infinita ideo est et multiplex, sed quoniam maxime una est idcirco potentiam habet immensam, et quoniam immensa est ideo vicissim est et unica: duo enim infinita simul esse non possunt. [7] Servat quinetiam suam hanc in participantibus unitatem: non enim dividendo, sed velut attingendo participant, quemadmodum auditus multi eundem vocalem orbem ab uno loquente ad eos usque productum quodam quasi tactu pulsati[6] percipiunt[b]. Percipiunt inquam tria: primo qualitatem vocis, secundo clamantis affectum, tertio loquentis sensum atque mentem. Similibus ferme gradibus sub uno unius Dei processu alia quidem essentiam bonitatemque communiter susceperunt, alia vitam insuper atque motum, alia preterea rationem rationisve ducem intelligentiam.

[1] imitantur I | [2] tractamus P | [3] antecellat I | [4] purior *ante corr*. P | [5] bonitasque I | [6] pulsanti I.

[**30**, 1] DIONYSIUS

{188, 11 – 189, 6} [2] Sin autem, ut Clemens philosophus censet, forte dicendum sit etiam ad aliquid exemplaria dici que in ordine rerum principaliora sunt, procedit quidem eiusmodi sermo non per propria et perfecta simpliciaque nomina. [3] Ceterum, ut concedamus hoc etiam recte dici, interim meminisse debemus quid Theologia moneat, videlicet «non ea tibi ostendi, ut post illa incederes»[c], verum ut per cognitionem horum proportionalem ad ipsam omnium causam gradatim pro viribus provehamur. [3] Omnia igitur ipsi omnium cause attribuenda sunt secundum singularem unitatem omnibus eminentem, quandoquidem causa prima ab ipso essendi munere processum substantificum ac bonum inchoans perque omnia pergens et universum per virtutem suam essentia complens et in omnibus que sunt exultans, omnia prorsus anticipat in se ipsa per unum simplicitatis excessum omnem duplicitatem respuens. [4] Cuncta vero eodem modo complectitur[1] per infinitatem

[a] Ficin., *De sole* 13 (Op. p. 974 – 975); *De lum*. 6 (Op. p. 978).
[b] Cf. Plotin., *Enn*. 3, 8, 9, 25 ss.
[c] Es. 25, 40; Dt. 4, 19.

suam se super omnia dilatantem et unice participatur ab omnibus, quemadmodum et vox cum una eademque sit a multis interim tanquam una sentitur.

[1] compellitur I.

[**31**, 1] MARSILIUS

Quomodo in omnibus per Deum sit infinitudo quedam atque terminus, Deus autem sit et infinitatis infinitas, et termini terminus, in omnibus extra omnia.

[2] Satis in commentariis in *Philebum* et in *Theologia* tractavimus[a] quemadmodum Deus omnia ex infinitate (ut platonice loquar) terminoque composuit. Infinitatem quidem dicimus naturam quandam et capacitatem et quasi potentiam sive possibilitatem per se informem facillimeque formabilem; terminum vero formam speciemque et modum desuper his adhibitum. [3] Duo hec preter Deum sunt in omnibus invicemque opposita, sed penes Deum ipsum sunt una virtus, unicus actus per quem et formabilem ubique potentiam iecit ut fundamentum et speciem modumque adhibuit tanquam edificii terminum; per eundem igitur actum Deus est et omnis infinitatis infinitas et universi termini terminus; est et omnibus ubique presens, rebus inter se diversis ipse presens non per diversa quidem sui, sed per idem. [4] Non per idem, inquam particulare aliquid, sed per universum, siquidem ipse sit universum, immo per naturam virtutemque universo prorsus excelsiorem. Omnia denique que bonum aliquid in rebus pre se ferunt, de Deo predicari possunt, sed ratione quadam longe diversa nobisque occulta, rursusque negari, quoniam nulla ratione a nobis excogitata hec de Deo predicari possunt.

[**32**, 1] DIONYSIUS

{189, 7 – 190, 2} [2] Ipse igitur qui est excelsior ente entium omnium principium est et finis: principium quidem tanquam auctor, finis autem ut cuius gratia facta sunt omniumque terminus; infinitas quidem omnis infinitatis et omnis termini terminus, et id quidem eminenter tanquam oppositorum. [3] In uno enim, ut sepe iam dictum est, res omnes anticipat atque efficit, presens quidem omnibus ubique per unum atque idem, per idem inquam omne et ad omnia prodiens, interea permanens in se ipso et consistens atque se movens, rursus neque stans neque motus, neque principium habens neque medium neque finem, |**1100**| neque est in aliquo

[a] Ficin., *Theol. Pl.* 15, 2, III, pp. 24 ss. Marcel.

existentium, neque aliquid est eorum, [4] nec omnino sibi quicquam competit eorum que eterne sunt vel eorum que temporaliter[1], sed et tempore et eternitate, atque his omnibus que in tempore eternitateve sunt excellenter absolvitur, quamobrem eternitas ipsa resque omnes rerumque mensure, et que sub mensuras cadunt per ipsum ab ipsoque sunt. Sed de his quidem et in aliis diximus opportunius.

[1] temporabiliter P.

VI
<VI>

[**1**, 1] MARSILIUS

Omnis vita et omnis essentia fit ab eo, quod est super universam[1]
vitam atque essentiam.

[2] A communioribus ad minus communia: ab essentia ad vitam, ab hac ad intelligentiam Platonico, ut solet, more procedit. Vitam eternam, id est Deum, ait ipsius vite (id est communissime vite) causam esse; causam quoque uniuscuiusque speciei vite, causam denique singularis cuiusque vivendi proprietatis. [3] Per Deum angelicas substantias animasque habere ut semper vivant, que suapte natura (ut Timeus ait) immortalem vitam, immo nec vitam quidem ullam[2] habere possent[a]; animas hic veras, id est rationales intelligit; irrationales enim animas esse non veras, et plantarum vitas imagines ultimas anime, idque universum vite genus ex bonitate divina que super vitam est procedere, quemadmodum et ens universum ab eadem bonitate universum ens exsuperante. [4] Prima enim causa maxime omnium causarum antecellit effectus. Cum igitur excellentiores ubique cause non in eodem genere cum effectibus computentur sed inde sint longius segregate, merito causa prima, cui totum ens respondet tanquam communissimum opus cause communissime, mirabiliter rationem omnem ipsius entis exsuperat. Sempiternum vero in angelis motum, nisi actum exposueris, intelligentiam angelis celerrime discurrentem attribues, quod et[3] nonnulli comprobaverunt.

[1] universarum I | [2] illam I | [3] et *om*. I.

[**2**, 1] DIONYSIUS

{190, 3 – 191, 8} [1] Nunc autem vita eterna laudibus celebranda ex qua ipsa vita omnisque vita, et sub qua per omnia quomodolibet viventia vivere pro modo cuiusque diffunditur. Iam vero immortalium angelorum vita immortalitasque et perseverantia illa sempiterne motionis angelice ex ipsa perque[1] ipsam est atque subsistit: [3] quamobrem viventes semper immortalesque dicuntur ac rursum non immortales, quoniam non ex se ipsis habent ut sint immortales et eterne vivant, sed ex causa illa vivifica universam vitam efficiente atque continente; [4] et quemadmodum in ente

[a] Plato, *Tim*. 41 b 2 ss.

dicebamus ipsum quod est ente superius appellantes ipsius entis eternitatem, ita nunc iterum ipsum quod est vita superius (ipsam videlicet divinam vitam) esse ipsius vite causam vivificantem atque firmantem. [5] Omnis sane vita motusqe vitalis ex illa vita procedit que superat omnem vitam et omne omnis vite principium; ex illa preterea immortalitatem habent[2] anime; ex illa animalia omnia vivunt; ex illa plante per extremum vestigium vite vivunt; illius vite munere forte sublato, iuxta divinum eloquium[a], deficit omnis vita; sed que participande ipsius infirmitate iam defecerant, illuc conversa iterum reviviscunt.

[1] per quam I | [2] habeant I.

[**3**, 1] MARSILIUS

Deus et generalem vitam et omnes vite species modosque procreat. Motus quidam in angelis sempiternus.

[2] Deus dat viventibus omnibus non solum communem vitam, sed omnes etiam vitarum species singularesque vivendi proprietates: omnis enim formalis distinctio rerum in divina describitur providentia et eiusdem auctoritate perficitur. Supercelestes angeli vitam inde nacti sunt ab omni materie commertio segregatam atque ita incommutabilem[1], ut non alio tempore sit sapientior quam alio vel melior vel felicior; [3] sempiternitatem quoque motus indeclinabilem: motum hic aut actionem quamvis intellige aut revolutionem celestem angelo scilicet agitante. Denique quiquid usquam vite et vigoris existit dependet ex Deo, homines quidem et ab initio angelica quadam cognatione[2] donante et degenerantes quotidie revocante.

[1] commutabilem P | [2] cognitione I.

[**4**, 1] DIONYSIUS

{191, 9 – 192, 1} [2] Ipsa vita dat quidem primum universe vite hoc ipsum, ut sit vita, ac rursus unicuique vite ut sit proprie quelibet quod naturaliter esse debuit, atque supercelestibus vitis immaterialem et divinam immutabilemque immortalitatem, sempiternum quoque motum nusquam vergentem[1] vel inclinantem; [3] preterea propter |**1101**|copiam bonitatis usque ad demonicam vitam sua munera porrigens. Hec[2] enim non ab alia causa provenit, sed ex ipsa et quod sit vita et quod

[a] Sal. 104, 29.

permaneat habet, hominibus insuper, velut compositis, quantum accipere licuit, vitam condonavit angelicam atque excessu clementie nos etiam illinc aversos[3] ad se convertit et revocat.

[1] urgentem P | [2] nec I | [3] aversos *correxi* (gr. ajpofoitou§nta"): adversos IP.

[**5**, 1] MARSILIUS

Ad primam vitam pertinet immortalium animarum corpora immortalitate donare.

[2] Multa sunt preter naturam elementalem que non sunt preter mirabilem celestis nature virtutem; multa similiter supra celi vires sunt in auctoritate rectoris celorum proculdubio posita ad ipsius ordinem, providentiam, bonitatem, iustitiam pertinentia. Huius eternitas infinita absque medio substantias intellectuales omnes efficit atque ideo sempiternas; quod quidem munus substantie omnes eiusmodi ex naturali ad Deum ipsum conversione manifeste declarant. [3] Deus substantias intellectualium ultimas ad quoddam universi bonum cultumque divinum cum caducis corporibus copulavit ad humanam speciem faciendam[a], Deum videlicet in terris veneraturam. Itaque[1], quemadmodum ordinis divini fuit corpora caduca divinarum animarum capacia facere, ita quoque fuit eadem immortalitatis anime participia reddere, presertim ut inter hec duo talis vicissitudo foret ut, quemadmodum in eiusmodi commertio per Deum conciliato anima mortalia quedam quasi subit corporis detrimenta, ita corpus quandoque immortale vicissim vite munus sub anima sortiretur. [4] Mitto in presentia quantum ad iustitiam divinam spectet, sempiternum piis iustisque officiis premium pollicentem contrariisve supplicium sempiternum, duo hec etiam post hanc vitam corpori simul cum anima communia facere, sicut et in vita presenti officia que dicebam sunt utrisque communia. [5] Mitto denique naturalem anime ad resumendum corpus inclinationem non futuram prorsus inanem: nam de resurrectione satis in *Theologia* nostra[b], et in libro Athenagore Platonici atque Christiani quem hoc anno e Greco ad sensum interpretati sumus; resurrectionem Plato in *Politico* quasi vaticinari videtur[c].

[1] ita I; *sed cf. e. g. 1, 8, 9; 1, 16, 11; 2, 30, 16 et alias*.

[**6**, 1] DIONYSIUS

[a] Plato, *Tim*. 42 e 5 ss.; 69 c 5.
[b] Ficin., *Theol. Pl.* 18, 9, III pp. 222 – 224 Marcel.
[c] Cf. Plato, *Pol*. 270 d 5 ss.

VI

{192, 1 – 192, 14} [2] Quod autem longe divinius est, Deus ipse nos integros, animas inquam et socia corpora ad perfectam immortalemque vitam traducere pollicetur: mysterium profecto quod veteribus quidem preter naturam forte videri possit, mihi autem et tibi ipsique veritati divinum atque super naturam. [3] Super naturam inquam apud nos visibilem, non supra naturam illam omnipotentem vite divine, apud quam sane tanquam vitarum omnium naturam, presertim divinorum, nulla vita preter naturam est aut supra naturam. [4] Quamobrem dementis Simonis libri mysterio huic adversantes a choro divino tuaque sancta anima longius arceantur. Latuit enim illum, ut arbitror, quamvis se sapientem existimaret, non oportere sane mentis virum ratione quadam ex sensibus palam deducta niti contra occultam illam omnium causam. Et hoc ei dicendum est esse preter naturam dicere; illi enim nihil est contrarium.

[**7**, 1] MARSILIUS

Deus non per formam, sed per causam vita dicitur atque ex omni vita laudatur, quia ipse species omnes viventium generat et distinguit et movet.

[**8**, 1] DIONYSIUS

{192, 15 – 193, 4} [2] Ex prima enim vita vivificantur atque foventur animalia omnia atque plante. Iam vero sive intellectualem vitam dixeris seu rationalem, sive sensualem sive nutritoriam, seu auctricem sive qualemcunque vitam vel vite principium vel essentiam vite, ex ipsa vivit atque vivificat que omnem supereminet vitam; in ipsa quinetiam secundum causam singulariter ante subsistit. [3] Vita enim illa omni vita superior omnisque vite principium non solum vitam universam procreat, sed fecundat etiam et implet atque distribuit, quamobrem ex omni vita celebranda est propter fecunditatem suam vitas omnes mirifice propagantem, [4] unde tanquam omniformis omnisque vita cogitatur atque laudatur et tanquam nullius indiga, immo vero superexuberans omni vita. Ipsa quidem vita dicitur et ut super omnem vitam, vite auctor excelsiorque vita, sive quomodocunque ineffabilem illam vitam humano quodam more laudare quis velit. |**1102**|

VII
<VII>

[**1**, 1] MARSILIUS

Deus dicitur intellectus quia procreat intellectum. Item negationes in Deo non defectum significant sed excessum.

[2] Ab ipsa vita ad intellectum et sapientiam Platonico ritu procedens, quemadmodum appellaverat Deum ens atque vitam duntaxat[1], quoniam est omnis entis auctor atque vite, ita nunc appellat intellectum quia videlicet est universi intellectus et intelligentie causa; cum vero Deus extra limites intelligentie secernatur, merito nec intelligibilis est nec proprie intelligens esse videtur. [3] Verum appellationes eiusmodi, que privationem negationemque intelligentie circa Deum significare videntur, non intelligentie aliorumve munerum defectum significant, sed excessum: scintilla procul minima dicitur invisibilis; invisibilis quoque ingens illa lux intima soli, sed illa quidem infra proportionem visus latet, hec autem supra proportionem extans effugit intuitum.

[1] vitandum taxat I.

[**2**, 1] DIONYSIUS

{193, 5 – 194, 6} [2] Age vero bonam illam eternamque vitam, si placet, tanquam sapientem atque ut ipsam sapientiam celebremus, immo vero ut omnem sapientiam procreantem et super omnem sapientiam intelligentiamque eminentem. Deus enim non solum exuberat sapientia «sapientieque eius non est numerus»[a], sed omnem rationem et intellectum sapientiamque excedit. [3] Idque mirabiliter intelligens vir ille revera divinus, communisque noster nostrique[1] preceptoris sol ait: «quod stultum est Dei, sapientius est hominibus»[b], non solum quia omnis humana cogitatio, ad firmitatem stabilitatemque divinarum perfectissimarumque intelligentiarum comparata, error quidam est, verum etiam quia theologorum mos est que ad privationem pertinent de Deo conditione quadam opposita predicare. [4] Sic igitur sacre littere invisibile dicunt lumen omnium fulgentissimum[c], eumque qui laudes omnes et nomina iure sibi vendicat ineffabilem et absque nomine nuncupant; preterea presentem omnibus ex omnibusque compertum incomprehensibilem et

[a] Cf. Sal. 147, 5.
[b] 1 Cor. 1, 25.
[c] Cf. Ebr. 11, 27; Col. 1, 15; 1 Tm. 1, 17.

nusquam investigabilem asserunt. Hac utique ratione divinus Apostolus in presentia stultitiam Dei dicitur celebrare quod videlicet in ea preter rationem modumque apparet, ad ineffabilem omnique ratione superiorem referens veritatem.

[1] nostrisque I.

[**3**, 1] MARSILIUS

Non possumus percipere Deum humana consuetudine vel virtute, sed divina.

[2] Sensus externi sensibilibus nutriuntur; sensus internus, id est imaginatio, imaginibus sensibilium. Ratio humana frequenter imaginationibus alitur; his enim freta de rebus humanis naturalibusque disceptat. Nos ergo, per rationem nobis propriam imaginationi que una cum sensibus sensibilibus nutritur innixi, et tractamus quotidie nostra et divina frequenter aggredimur[1] atque fallimur[2]. [3] Oportet vero rationem inde ad intellectum convertere atque virtute intelligentie propria intelligibilia iudicare, sed munere quodam divino intelligentiam superante, id est unione quadam amatoria per infusum divinitus lumen accensa, sperare ipso Deo perfrui posse[a]. [4] De unitate quidem divinitus nobis impressa ac de accessu ad Deum per eiusmodi unitatem alibi satis in Dionysio, *Theologia*, Plotino[b]; ubi etiam quomodo naturam nostram vel intellectualem exuere necesse sit divinamque induere, item qua ratione ipsum intelligibile sit quidem intellectuali virtute superius, quandoquidem movet eam, habeat autem cum hac ipsa proportionem atque coniugium; ideo principio rerum nec intellectus esse, nec intelligibile possit: propterea non intelligentia, sed alia quadam sublimiore secretissimaque ratione percipiendum.

[1] aggredi inde I | [2] falli inde I.

[**4**, 1] DIONYSIUS

Non possumus percipere Deum humana consuetudine vel virtute, sed divina.

{194, 7 – 15} [2] Verum (quod alibi dixi) quando more nostro que supra nos sunt accipimus atque ea virtute confidimus que una cum sensibus alitur[1] divina nostris conferentes, fallimur, quippe

[a] Cf. Aug. *De doctr. Chr.* 1, 4, 4; 1, 5, 5.
[b] Ficin., *Theol. Pl.* 9, 3, II p. 14; 13, 4, II, p. 240; 18, 8, III, p. 205 Marcel; *In Dion. Areop*. arg. 5 – 6.

cum divinum illud arcanum iuxta apparentem nobis speciem persequamur. [3] Operepretium fuerat animadvertere nostrum intellectum partim quidem habere intelligendi virtutem per quam intelligibilia cernit, partim vero unionem quandam excelsiorem intelligentia per quam his que super intellectum sunt coniungitur. [4] Eiusmodi igitur unione cognoscenda sunt divina non humano quodam more, sed quatenus ipsi toti nos totos excedimus nosque integros Deo dedimus: prestat enim esse Dei, quam nostri iuris; ita demum divina nobis tradi poterunt si cum ipso Deo fuerimus. |**1103**|

[1] aliter I.

[**5**, 1] MARSILIUS

Sapientia de Deo negatur atque affirmatur; angeli divina virtute simul omnia contuentur.

[2] Omnem[1] cognitionem speculativam et[2] practicam, sive simul totam sive discurrentem, partim quidem de Deo negamus quoniam terminos omnis cognitionis excedit, partim etiam affirmamus quia omnes ipse cognitiones agit et movet et perficit. [3] Angelice cognitiones ob divinam vicinitatem habent ut nec ex multis sensibus sensibilibus, signis, experimentis, effectibus, sicut nostre proficiant[3], nec intus per argumenta notionesque discurrant, nec ex communi principio gradatim deriventur in singula, sed uno quodam actu simplici penitusque immobili intelligibilia omnia intus contueantur. [4] Angeli quidem, quoniam intelligibiles sunt naturaliter (id est a materialibus conditionibus penitus absoluti atque perlucidi), ideo et intellectuales existunt (id est perspicui perspicacesque ad divina percipienda), ac[4] preter eiusmodi naturalem perspicuitatem perspicaciamque divinitus illustrantur a Deo, ut cum ipso Deo super modos intelligentie coniugentur[5].

[1] omen I | [2] et *om*. P | [3] perficiant I | [4] ideo I | [5] coniugentur *correxi*: coniungentur IP.

[**6**, 1] DIONYSIUS

{194, 16 – 195, 11} [2] Hanc igitur irrationalem et amentem stultamque sapientiam eminenter celebrantes dicamus omnis intellectus et[1] rationis omnisque sapientie et intelligentie causam esse ipsamque esse omne consilium; ab ipsa cognitionem intelligentiamque omnem

existere; in ea omnes cognitionis[2] sapientieque thesauros absconditos esse[a]. [3] Atque ut consequenter ex illis que iam diximus prosequamur, causa illa, super sapientiam universam[3] consistens omnemque comprehendens, ipsam sapientiam et totam universaliter et quamlibet procreat singulatim. [4] Ex ipsa profecto intelligibiles intellectualesque angelicarum mentium vires simplices ac beatas intelligentias habent, nec in aliquibus divisibilibus, nec a divisibilibus sive sensibus sive rationibus discurrentibus cognitionem divinam colligunt, nec ab aliquo communi ad ista simul comprehenduntur, sed ab omni materiali conditione multitudineque absolute, intellectualiter, immaterialiter, uniformiter, intelligibilia intelligunt divinorum. [5] Est sane in ipsis intellectualis virtus et[4] actio per impermixtam incontaminabilemque puritatem desuper illustrata, propterea compos ad divinas intelligentias contuendas, dum partim quidem per naturam impartibilem immaterialemque, partim etiam per unionem quandam (ut ita dixerim) deiformem ad divinam et plusquam sapientem mentem rationemque pro viribus conformatur.

[1] et *om*. I | [2] cognitionisque P | [3] universa P | [4] et *om*. I.

[**7**, 1] MARSILIUS

Cognitio animarum propria[1] *per discursum*.

[2] Adeo proprius est discursus aliquis animabus, ut plerique Platonicorum[2] celestes animas discurrere circa rerum formas considerandas[3] existimaverint[b]; que tamen quantum divine mentis participes sunt multa per unam speciem contuentur, plurima in unam congregant notionem; circulos agunt a principiis rerum ad fines per media, vicissimque ab effectibus ad superiores supernasque causas[4] procedentes. [3] Similis est anime quoque humane conditio: sapientie divine munus non solum hucusque procedit sed etiam[5], ut Plotinus ait[c], usque ad imaginationem atque sensum, quasi quandam intelligentie ipsius imaginem. Quomodo in demonibus miseris[6] voluntas cognitionem sequens ab appetitu naturali cognitionem precedente dissentiat, ipse considera.

[1] propriam I | [2] platorum I | [3] considerandis I |[4] causas *om*. I | [5] videlicet I | [6] miscens I.

[**8**, 1] DIONYSIUS

[a] Cf. Col. 2, 3.
[b] Cf. e. g. Plato, *Phaedr*. 247; *Tim*. 40 a ; Plotin., *Enn*. 6, 9, 8, 1 ss.; Ficin., *In Dion. Areop*. 4, 29, 2 ss.
[c] Plotin., *Enn*. 4, 3, 30, 3 ss.; 6, 7, 7, 27 ss.

VII

Sapientie divine munus usque ad rationem ac sensum demonemque procedit.

{195, 12 – 20} [2] Anime quoque facultatem rationalem per divinam sapientiam habent rerum veritatem circulari quodam discursu querentes, atque in eo quidem unitis mentibus illis inferiores quod partibili variaque conditione speculando procedunt; in eo vero quod multa in unum colligunt intelligentias angelicas, quantum animabus convenit, assequuntur[1]. Si quis preterea sensus etiam ipsos esse vestigium aliquod sapientie dixerit, non aberrabit. [3] Demonica quoque mens, qua ratione mens est, ex illa dependet; quatenus vero mens est quodammodo demens, neque sciens videlicet neque volens eo ipso quod naturaliter appetit perfrui, proprie utique defectionem quandam a sapientia nominare decet. |**1104**|

[1] asseruntur I.

[**9**, 1] MARSILIUS

Negationes in Deo non defectum significant, sed excessum.

[2] Plotinus etiam[1] cum Deo intellectuales actiones sensualesque negavisset[a], tanquam divina dignitate inferiores, dubitavit an consequenter intelligibilia sensibiliaque Deum forte laterent. Respondetur et hic et ibi hec omnia esse Deo certa modo quodam sensum et intelligentiam excedente, quemadmodum rationi perfecte nota sunt eadem que et oculo per modum superiorem quam per visum.

[1] etiam *om.* I.

[**10**, 1] DIONYSIUS

{196, 1 – 12} [2] Divinam quidem sapientiam esse ipsius universeque sapientie et intelligentie omnis rationisque et sensus cuiuslibet principium et causam, institutionemque[1] et perfectionem et conservationem atque terminum supra diximus; verum quonam pacto Deus ipse, sapientia universa superior, celebratur tanquam sapientia et intellectus et ratio atque cognitor? [3] Quo enim modo intelligibile quicquam intelliget, cum intellectuales non habeat actiones? Aut quomodo percipiet sensibilia qui sensus universi fines excedit? Scire tamen illum omnia nihilque

[a] Plotin., *Enn*. 6, 9, 6, 40 ss.

divinam cognitionem effugere, sacra testantur eloquia[a]. [4] Ceterum (quod sepe iam monui) divina mysteria ut Deum decet accipienda sunt. Sic itaque intelligentie sensusque vacatio non defectum in Deo significat, sed excessum, quemadmodum et irrationale ipsi quod super rationem est adhibemus, et imperfectionem ei quod supra[2] et ante perfectionem extat, et intangibilem invisibilemque caliginem inaccessibili luci, qua videlicet ratione visibile lumen exsuperat.

[1] institutoremque I | [2] supra: supra pars I.

[**11**, 1] MARSILIUS[1]

Divina cognitio res creatas ideasque antecedit.

[2] Divina certitudo per quam sibi certa sunt omnia, etsi sepe intelligentia nominatur, est tamen toto genere vel perfectissime intelligentie longe superior. Cognoscit vero cuncta per unicum intuitum unice sue forme, que efficit omnia pariter et demonstrat; quam cum primum intus inspexit, relatione quadam distribuit in ideas rerum inde procreandarum, adeo ut prima Dei cognitio non solum res iam creatas, sed adhuc etiam creandas, immo et ipsas creandarum ideas mirabiliter antecedat. [3] Angelica vero cognitio ideas quidem sequitur, sed res antecedit; humana communiter utrasque sequitur. Idee quidem comparantur ad Deum sicut ad lucem radii vel splendores, cetera vero sicut umbre; Deus igitur per unicam lucem suam cognoscit concipitque ideas, per has reliqua velut umbras, perinde atque si sol per lucem suam radios circumiactos contueretur, per radios umbras ex opposito resultantes.

[1] DIONYSIUS I.

[**12**, 1] DIONYSIUS

{196, 12 – 197, 2} [2] Divinus igitur intellectus omnia continet cunctis eminente cognitione per ipsam omnium causam in se ipso intelligentiam omnium anticipans, priusquam angeli fierent cognoscens angelos atque producens, ceteraque omnia ex intimis suis ab ipsoque (ut ita loquar) exordio noscens ad essentiamque perducens. [3] Idque arbitror sacrum eloquium significare dicens: «qui omnia novit antequam fierent»[b]. [4] Intellectus enim divinus non res ipsas novit ex ipsis, sed

[a] Cf. Gv. 21, 17.
[b] Dn. 13, 42.

ex se ipso atque in se, per causam, omnium notitiam et cognitionem essentiamque anticipat et excellenti ratione comprehendit, non distractus in singula, sed per unam cause comprehensionem omnia sciens atque continens, quemadmodum et lumen per causam in se ipso notitiam tenebrarum anticipat, non aliunde tenebras preterquam ex propria claritate cognoscens.

[**13**, 1] MARSILIUS

Deus per unicam sui formam actu simplici cuncta facit atque cognoscit.

[2] Quemadmodum sol per lucem suam unicam simplicemque omnia sensibilia facit atque declarat, ita Deus per unicam sui simplicissimamque formam cunctorum causam cuncta facit pariter et cognoscit. Cum igitur divina cognitio non a rebus cognoscendis dependeat modumve accipiat, sed ex unica sui forma, merito et intuitu quodam immobili mobilia, immateriali materialia, individuo dividua, unico multa cognoscit, sicut et efficit. [3] Sicut igitur angeli non per sensum sensibilia sed per intellectum cernunt, ita Deus intelligibilia |**1105**| simul et sensibilia neque per ipsa quidem neque per intellectum proprie comprehendit, sed per lucem quandam intelligentia meliorem. Neque geminam sicut nos cognitionem habet, unam quidem sui ipsius, alteram aliorum, vel nostro more seipsum ex alienis animadvertit, [4] sed ipsa sui notitia simpliciter cuncta complectitur, notitia, inquam, antecedente etiam rationes omnium ideales, que videlicet per eiusmodi notitiam concipiuntur, discernuntur, distribuuntur. [5] Alioquin si hanc ille precederent, nimirum absolute inter se naturaliterque differrent[1], naturamque Dei formamve multiplicem declararent: qualis quidem conditio (ut Platonice loquar) ad intellectum angelicum pertinet, non ad Deum: intelligentia enim angelica naturaliter ideas sequitur ac per idealem numerum reliqua contuetur.

[1] different I.

[**14**, 1] DIONYSIUS

{197, 3 – 197, 16} [2] Divina igitur sapientia, se ipsam cognoscens, cuncta cognoscit: materialia quidem immaterialiter, impartibiliter partibilia, unice multa, intuitu videlicet uno cuncta cognoscens atque producens. Nempe si per unam causam Deus essentiam omnibus impertit, per eandem quoque causam unicam scit insuper omnia, quippe cum ex ipso sint, et in ipso[1] ante subsistant; [3] neque igitur ex rebus rerum accipiet notionem, sed ipse singulis id prestabit ut et se et alia noscant. Deus igitur non aliam quidem sui, aliam vero aliorum scientiam habet. Ipsa nanque

omnium causa se cernens, quonam[2] pacto cogitari potest que ab ipsa sunt quorumve ipsa causa est ignorare? [4] Hac igitur ratione Deus cuncta cognoscit, non quidem ulla rerum, sed ipsa sui ipsius scientia noscens. Iam vero et angelos sacra eloquia tradunt terrena cognoscere, non quia per sensus sensibilia discant, sed quoniam per propriam intellectus sui quodammodo iam divini virtutem naturamque contemplentur[3].

[1] et in ipso *om.* P | [2] quoniam I | [3] complectentur P.

[**15**, 1] MARSILIUS

Nihil notius quam Deum esse, nihil ignotius quam quid sit Deus.

[2] Deum quidem esse et[1] quomodo se habeat ad creata et vicissim hec ad illum ex ordine rerum gradatim investigamus; quid[2] vero sit, nusquam indagare licet. Vere autem ubique negamus dicentes: neque hoc neque illud est Deus, vere interim affirmamus: et hoc et illud est ex Deo et quodammodo refert Deum.

[1] et *om.* I | [2] quod I.

[**16**, 1] DIONYSIUS

Affirmationes et negationes in Deo partim vere partim false.

{197, 17 – 198, 9} [2] Inter hec querendum est quomodo nos cognoscamus Deum, cum neque intelligibilis sit, neque sensibilis, neque omnino aliquid existentium. Forte vero id re vera dicemus, nos Deum non ex ipsius natura cognoscere (hoc enim est ignotum omnemque rationem intelligentiamque excedit), [3] sed ex ipsa rerum omnium ordinatissima dispositione, ut ab ipso producta, et imagines quasdam similitudinesque divinorum ipsius exemplarium preferente ad illud quod[1] omnia supereminet via ordineque pro viribus nos ascendere, dum videlicet omnia de illo negamus singulaque transcendimus, causam duntaxat omnium asserentes. [4] Quamobrem et in omnibus Deus agnoscitur, seorsumque ab omnibus, et per cognitionem et per ignorationem Deus ipse percipitur, atque est ipsius intelligentia, ratio, scientia, tactus, sensus, opinio, imaginatio, nomen, ceteraque omnia; rursus nec intelligitur, neque dicitur, nec nominatur, nec est aliquid eorum

que sunt, neque apprehenditur in aliquo existentium. Item in omnibus omnia est, et in nullo nullum; preterea ex omnibus cognoscitur ab omnibus et ex nullo nulli.

[1] quidem I.

[**17**, 1] MARSILIUS

Quomodo cognoscimus Deum melius negando quam affirmando; item felicius consequimur amando quam indagando.

[2] Omnis perfectio speciesque rerum affirmari de Deo potest quatenus Deus uniuscuiusque est effector et exemplar et conservatio; negari quoque de Deo quia nulla est ipse Deus vel proprie accedit ad Deum. Similiter negari debet quicquid mens excogitat et comprehendit: [3] in eiusmodi negationibus mens propius accedit ad Deum quam per affirmationes superiores, proxime tandem quando post eiusmodi negationes, propria tandem investigatione dimissa, in divinum lumen toto se prorsus amore traducit mirisque modis illuminata et unita perfruitur. [4] Eiusmodi quidem fruitio vera contingit proxime per amorem; philosophica vero investigatio, ex ordine universi procedens, nihil ultra consequitur quam Deum facere omnia, item invicem ordinare, preterea assignatum ordinem indissolubilem custodire; denique ex eiusmodi ordine per quem infima superiorum, supremis inferiorum contigua et conformia sunt, universum hoc unum pulcherrimumque existere et unius sapientissimique conditoris testimonium perhibere[a]. |**1106**|

[**18**, 1] DIONYSIUS

{198, 9 – 20} [2] Etenim[1] ista quoque recte de Deo dicimus Deusque[2] rite ex omnibus celebratur per quandam omnium, quorum ipse causa est, comparationem atque proportionem. [3] Est item divinissima Dei cognitio que per ignorationem quandam provenit secundum unionem intellectu sublimiorem, quando mens rebus omnibus posthabitis se ipsam quoque dimittit, atque ita radiis superlucidis copulatur, et illinc et ibi inscrutabili sapientie profundo penitus illustratur. [4] Iam ut ex omnibus etiam, sicut dixi, Deum investigare fas est: ipse enim iuxta sacrum eloquium efficit omnia et harmonice cuncta componit contextumque et ordinem rerum invicem indissolubilem ubique conservat, quatenus superiorum fines sequentium principiis ubique coaptat[3], atque ita unam harmonicamque universi conspirationem pulcherrime fabricat.

[a] Cf. Plato, *Tim*. 29 a ss.; 29 e ss.

[1] Ctenim I | [2] Deus P | [3] coattat I.

[**19**, 1] MARSILIUS

Quare Deus ratio nominetur; item de veritate et fide.

[2] Deum quatuor modis rationem nominat: primo, quia rationalis virtutis causa est; secundo, quia omnium causarum causa; tertio, quia rationem omnium habet providenter singula ubique dispensans; quarto, quia divina intelligentia est simplicissima, eminentissima, absolutissima veritas, formalisque et verissima omnium ratio continens formales omnium rationes. [3] Ad has quidem rationes philosophi singulatim contendunt per argumentationes vel coniecturas, dum rerum naturas sagaciter perscrutantur, unde vel humanam scientiam vel opinionem postremo reportant[1]; religiosus autem, per amorem summatim directus in ipsum Deum rationum huiusmodi[2] fontem[3], simplici firmaque fide mirabiliter divina fruitur veritate. Qui sane fidei actus cum neque ambiguitatem opinionis, neque circuitum[4] scientie secum habeat, merito simplex nominatur et firmus.

[1] reportat P | [2] eiusmodi I | [3] fontem et I | [4] circuitus I.

[**20**, 1] DIONYSIUS

{198, 21 – 199, 7} [2] Ratio vero Deus a sacris eloquiis nominatur non solum quia rationis et mentis sapientieque auctor est, sed etiam quia causas omnium uniformiter in se anticipat et quoniam per singula discurrendo dispensat usque ad omnium finem, ut sacra tradunt eloquia[a], atque preterea quoniam divina ratio super omnem simplicitatem se protendit et ab omnibus secundum superessentiale munus eminenter absolvitur. [3] Hec utique ratio est simplex vereque existens veritas circa quam, ut puram et nusquam aberrantem universorum cognitionem, fides divina consistit, stabile credentium firmamentum; que quidem hos in veritate collocat atque in ipsis collocat veritatem identitate quadam nunquam dissuasibili simplicem veritatis cognitionem habentibus, qui iam crediderunt.

[**21**, 1] MARSILIUS

[a] Sap. 7, 24; Prov. 8, 26; Sap. 8, 1.

VII

Cognitio veritatis coniungit, ignorantia vero disiungit; sola[1] *divina fides firma.*

[2] Cognitio quidem coniungit, ignorantia vero disiungit, utraque modis tribus: nempe si tres viri veram de re aliqua naturam recta ratione cognoscant, cum illa sit una, similiter in uno quodam tres conveniunt; deinde unusquisque trium ea de re consentit ipse secum; preterea rem ipsam ita cognitam semper firmissimam tenent. Contra vero si tres alii circa id veritatem non assequantur, in tres falsas opiniones facile disiunguntur; rursus eorum quilibet seiungitur a se ipso, item ex habitu quisque suo vel sententia facile deturbatur. [3] Si humana ratio circa rerum scientiam tantam unionem stabilitatemque nobis affert, multo maiorem fides circa divina ex alto nobis infusa; hinc fit ut philosophi quidem etiam scientes humano saltem ingenio diffidere compellantur neque sententiam semper actione confirment; viri autem afflati divinitus fiducia testificentur et opere. [4] Quantum denique Plato noster Dionysio nostro placuerit declarat aurea de animo divinitus inspirato sententia et a Platone in *Phedro* probata[a], et hic a Dionysio confirmata.

[1] Sol P.

[**22**, 1] DIONYSIUS

{199, 8 – 200, 2} [2] Proinde si cognitio cognoscentes invicem cognitaque coniungit, ignorantia vero permutat semper ignorantemque a se ipso[1] seiungit, nimirum eum qui in veritate credit, ut sacer tradit sermo[b], nihil ab ipso vere fidei firmamento vel causa dimovet in qua sane constantiam immobilis immutabilisque identitatis habebit. [3] Qui enim veritati coniunctus est quam bene se habeat profecto novit, etiamsi multi eum corripiant velut amentem: latet enim eos (ut par est) hunc ipsum, ex er|**1107**|rore iam erutum, per intemeratam fidem excedere veritati coniunctum; ipse vero revera seipsum novit non, ut ferunt illi, furentem, sed ab instabili omnifariamque variabili errore semotum propter ipsam veritatem simplicem semperque secundum eadem et eodem modo se[2] habentem. [4] Hac itaque ratione divine sapientie nostre precipui duces pro veritate quotidie mortem obeunt testificantes (ut decet) omni sermone simul et opere pro singulari Christianorum veritatis cognitione hanc videlicet esse omnium scientiarum simplicissimam atque divinissimam, immo hanc esse solam veram unicamque ac[3] simplicem divinorum cognitionem.

[a] Plato, *Phaedr*. 249 c – d; *Phaedr*. 245 b – c.
[b] Sal. 30, 7; Rm. 8, 35; 1 Cor. 16, 13; Ef. 4, 13.

VII

[1] ipsa P | [2] se se I | [3] ac *correxi* (gr. mivan kai; aJplh§n): hanc IP.

VIII
<VIII>

[**1**, 1] MARSILIUS

Quomodo Deus potentia, vel virtus cognominatur.

[2] Quod Greci duvnamin vocant, proprie potentiam interpretamur et potestatem, tametsi virtutem pro potentia usus iam communis usurpavisse videtur. Deum[1] igitur potentiam vel virtutem religionis antistites nominant, non quia Deus proprie per formam sit illa virtus que in effectum prodit et in definitionem excogitationemve pervenit, sed quoniam omnem potentiam super potentiam eminenter anticipat et unicuique potentias semper infatigabiliter ubique distribuit, atque quod ipsa potentia universalis simul et particularis et esse possit existatque potentia Deus efficit.

[1] dum P.

[**2**, 1] DIONYSIUS

{200, 3 – 201, 4} [2] Verum quoniam divinam veritatem ipsamque supra modum sapientie sapientiam theologi etiam ut potentiam et iustitiam, salutemque et redemptionem appellant, age ista quoque cognomenta pro viribus explicemus. [3] Summam quidem Deitatem omni potentia quomodolibet vel sit vel cogitetur eminentissime superiorem esse neminem reor qui in divinis litteris versatus fuerit ignorare. Pluribus enim locis Theologia divine potentie dominationem potestatum quoque supercelestium palam assignat. Quo igitur pacto illam theologi celebrant ut potentiam, que universa potentia est eminentior? Aut qua ratione in ipsa hoc ipsum potentie virtutisve nomen accipimus? [4] Dicamus igitur Deum esse potentiam quoniam omnem in se ipso potentiam anticipat et comprehendit, omnisque virtutis est causa omniaque per virtutem nusquam inclinantem incircumscriptamque producit, causaque est ut ipsa virtus sive universalis sive particularis existat.

[**3**, 1] DIONYSIUS

Quomodo Dei virtus dicitur infinita.

VIII

{201, 4 – 10} [2] Dei virtus dicitur infinita non solum quoniam virtutes omnes producit, sed etiam quoniam ipsam virtutem universam eminenter excedit potestque super ipsum potentie modum infinite infinitas preter eas que sunt alias proferre potentias, ipseque vires inde producte, etiamsi in infinitum prodeant infinite, nequeunt effectionem plusquam infinitam virtutis eius virtutem omnem efficientis obtundere, denique quoniam virtus eius omnia superans nec exprimi neque cognosci neque excogitari potest.

[**4**, 1] MARSILIUS

Signa vel argumenta quod Dei virtus sit infinita.

[2] Ultimum in elementis quidem est terra, in corporibus vero materia prima, in rebus intellectualibus anima nostra, in rebus omnibus esse. Esse nanque sicut post nihilum apparet in creatione primum, sic ultimum in resolutione prope nihilum[a]; divine virtutis efficacia in hoc elucet maxime infinita, quod infimos ordinum fines procul a fine conservat stabilesque efficit atque sempiternos, alioquin debiles atque nutabundos et excellenti quadam proprietate donat. [3] Ita igitur terra stabilis, sicut celum mobile celestiumque capax; materia quoque ita sempiterna est ut forma prima; ita suscipit omnia naturalia sicut forma celi dat omnia; anima quinetiam nostra ad angelicos gradus admittitur in corpore etiam moribundo pro viribus angelos imitata. [4] Denique hoc ipsum quod dicimus communiter esse, divina virtute prorsus immensa et prodit ex nihilo per spatium infinitum et servatur inde ne resolvatur in nihilum; exempla vero Dionysii patent. Ubi notabis excellentissimi sensibilis potestatem, etsi ad sensum pervenit debilissimum, non tamen ultra procedere, non propterea quod ultra non possit ipsa, sed quoniam deest ultra quod capiat; similiter vim effectionemque divinam etiam ultra universi extrema absque fine facile processuram, si modo finita universi conditio patiatur. |**1108**|

[**5**, 1] DIONYSIUS

{201, 10 – 201, 21} [2] Divina virtus propter exuberantiam potestatis infirmitatem quoque corroborat extremaque vestigiorum suorum prepotenti continet potestate, quemadmodum cernimus et in rebus que ad movendum sensum valentissime sunt. [3] Nempe splendidissima lumina ad hebetiores quoque acies penetrant; ferunt etiam ingentes sonitus in aures quoque ad audiendum minus idoneas pervenire. Quod enim audiendi munere penitus vacat nec est auditus, quodve nihil

[a] Cf. Ficin., *In Dion. Areop.* 5, 5, 3.

videt non est visus. [4] Illa igitur infinite potens divina distributio se per omnia porrigit, neque quicquam est in rebus quod non aliquam sortiri potentiam valeat, sed vel intellectualem vel rationalem, aut sensualem aut vitalem aut essentialem potentiam habet. Ipsum quoque esse, si dictu fas est, potentiam ad essendum habet ab illa que super essentiam est potestate.

[**6**, 1] MARSILIUS

Confirmatio superiorum.

[2] Quecunque sunt preter primum finita sunt semperque dependent. Igitur ut talia quedam (scilicet angeli) semper similiterque permaneant in eodem essendi, intelligendi, volendi habitu, ex infinita Dei potentia nanciscuntur per eandem vim infinitam; [3] inferiora rursus habent primo quidem ut que propter naturarum diversitatem coniugium refugerent coniungantur; secundo, ut que propter impetum et confluxum confunderentur, in suis spheris naturisque propriis sincera perdurent; tertio, ut que propter turbam instabilitatemque inordinata forent ordinem semper observent universo convenientem ad finem tam communem quam proprium ubique directum.

[**7**, 1] DIONYSIUS

Confirmatio superiorum.

{201, 22 – 202, 10} [2] Ex ipsa sunt divine angelicorum ordinum potestates: nam ex illa et esse habent procul a lapsu omnesque suas intellectuales et immortales sempiternasque motiones, indeclinabilemque constantiam et incontaminabilem voluntatem boni ab ipsa infinite bonitatis potentia susceperunt, ipsa videlicet ipsis largiente ut et possint et sint hec ipsa et semper esse desiderent ipsumque posse desiderare semper posse. [3] Munera preterea indeficientis virtutis illius ad homines quoque procedunt animaliaque et arbores et totam universi naturam, que quidem munera quecunque in unionem conveniunt corroborant ad mutuam amicitiam atque societatem, rursum que discreta sunt virtute donant per quam ut unaqueque secundum rationem propriam sint atque terminum, neque confusa prorsus neque commixta; denique mundi ordines directionesque ad proprium bonum ubique conservant.

[**8**, 1] MARSILIUS

VIII

Confirmatio superiorum.

[2] Multis in secundo *Theologie* nostre libro rationibus confirmavimus infinitam esse Dei potentiam[a]; quarum una est qua plurimum nititur Dionysius et profecto tutissima: ad durationem videlicet diuturniorem maiori opus esse virtute, ad infinitam igitur infinita. Itaque, cum Deus sit proculdubio per se sempiternus, virtutem per se infinitam habet; cum vero multa preterea sempiterna sint semperque agant, vel saltem semper esse vel agere ratio nulla prohibeat, hec insuper infinita quadam virtute fulciri necesse est. [3] Solum vero primum per se infinitum; illinc[1] igitur virtutem eiusmodi consequuntur, ut angeli, celestia corpora, eternitas, tempus, elementorum sphere, anime rationales, materia prima, item perpetua rerum mutabilium et continuata successio atque ordinata ad eadem vel similia certis temporum curriculis restitutio infinita Dei potestate perficitur[2]. [4] Per eandem elementa, per se quidem erratica, locum terminumque certum servant; diversa passim et contraria familiariter in unum ceunt permanentque[3] ad tempus, neque pereunt eiusmodi mixtione. [5] Dantur et quibusdam non per se divinis dona divina; nihil usquam divine potentie munere est orbatum. Ipse denique mundus, tanquam ex rebus diversissimis congregatus, ideoque neque per se prorsus indissolubilis, indissolutus divina potentia permanet[b].

[1] illanc P | [2] *an* perficiatur *legendum ?* | [3] permanentemque I.

[**9**, 1] DIONYSIUS

{202, 11 – 203, 4} [2] Divina potestas immortales angelicarum unitatum vitas conservat inviolabiles celorumque et luminum et syderum substantias et ordines efficit immutabiles; auctor est eternitatis et temporis. Temporales quoque circuitus progressionibus quidem distinguit, restitutionibus vero colligit; vires ignis reddit inextinguibiles et aquarum fluenta perennia; aeriam quoque fusionem terminat, super nihil firmat terram; [2] vivificos terre partus custodit incorruptibiles; mutuam elementorum harmoniam |**1109**| mixturamque inconfusam atque individuam servat; anime preterea corporisque nexum continet; vires arborum quibus nutriuntur et crescunt movet et suscitat; essentiales denique vires omnium roborat, universum conservat indissolutum, deificum largitur munus dum his qui divini redduntur ad hoc ipsum suppeditat facultatem. [3] Denique nulla res est usquam quam omnipotens virtus et conservatio Dei non ubique

[a] Ficin., *Theol. Pl.* 2, 4, t. I, pp. 82 ss. Marcel.
[b] Cf. Plato, *Tim*. 41 b 1 ss.

contineat. Quod enim nullam prorsus potentiam habet neque est quidem, neque est aliquid, neque prorsus est eius ulla positio.

[**10**, 1] MARSILIUS

Declarat illud Pauli: «Deus se ipsum negare non potest».

[2] Paulum Apostolum dicentem: «Deum se ipsum negare non potest»[a] magus quidam Elymas inepte admodum criminatur quasi Deum potentia quadam ita privaverit. Defendit[1] Paulum Dionysius quod his verbis Dei potentiam potius ab impotentia vindicaverit: [3] posse enim Deum negare se ipsum, qui ipsa veritas et essentia est, nihil aliud foret quam impotentie infirmitatique subiectum esse, per quam aliquando a se ipso, a veritate, ab essentia, a potentia sit forte casurus. Deus igitur adeo potens sapiensque asseritur ut neque possit non posse quicquam neque cognoscat aliquid se nescire.

[1] descendit I.

[**11**, 1] DIONYSIUS

{203, 5 – 204, 4} [2] Atqui inquit Elymas magus: «si est omnipotens[1] Deus, quonam modo a theologo vestro aliquid non posse dicitur?». Divinum hic insimulat Paulum dicentem Deum negare se ipsum non posse. Ego vero vehementer timeo ne ut amens ridear, qui puerorum ludentium structuras in harena fabricatas infirmasque evertere moliar atque huius rei veram theologi mentem velut imperscrutabile aliquid intentius coniectare studeam. [3] Nempe enim seipsum negare est a veritate decidere; veritas autem ens ipsum est, casusque a veritate est ab ipso ente ruina. Si igitur veritas ens est, veritatisque negatio est ab ente prolapsio, certe Deus ab ente cadere nequit. Neque est in eo non esse (ut ita dixerim[1]) et non posse non potest[2], et non cognoscere secundum privationem non novit. [3] Quod quidem sapiens ille non animadvertens athletas imitatur imperitos qui sepe adversarios suos imbecillos esse sibi persuadentes, atque contra absentes ipsos fortiter velut adumbrata pugna dimicantes, et aerem cassis ictibus audacter ferientes, superavisse adversarios opinantur seque victores iactant, cum neque illorum vires noverint. [4] Nos autem divinum theologi sensum[3] pro viribus coniectantes Deum prepotentem celebramus tanquam omnipotentem, tanquam beatum solumque potentem, ut dominantem evo in potestate sua, ut qui

[a] 2 Tm. 2, 13.

nulla rerum essentia exciderit, immo vero excedat anticipetque entia omnia per virtutem essentia longe superiorem, qui his que sunt omnibus et[4] ut esse possint et ut sint propter excellentis virtutis copiam exuberanti profusione largitur.

[1] diximus I | [2] non potest: posse et P | [3] sensus I | [5] et *om*. I.

[**12**, 1] MARSILIUS

Divina iustitia non dat omnibus omnia, sed varia variis, et sua cuique pro dignitate distribuit.

[2] Ad divinam potentiam pertinet ut universum sit et magnum atque multiplex; ad sapientiam ut in hac rerum ampla diversitate sit ordo graduum et pulchritudo formarum; ad iustitiam vero spectat et hoc quod dixi commune cum sapientia et id preterea, ut variis rerum gradibus atque formis varias pro modo suo vires, motiones actionesque distribuat; [3] his quoque pro dignitate varias dotes, varios exitus atque terminos, atque ut in suis queque gradibus officiisque sincera permaneant nec aliis alia confundantur, singula suum exsequantur munus statumque teneant, nec usurpent sibi quod est proprium aliorum. Hec in *Republica* latius a Platone narrantur[a]. Tu vero nota iustitiam ad Deum attinere, sicut diximus; virtutes autem que circa affectus versantur, fortitudinem, patientiam, continentiam, temperantiam et similia minime, nisi forte ratione quadam a nostris longe diversa; denique iustitiam non solum apud homines, sed etiam apud superos atque inferos suum officium exercere. Est igitur iustitia pre ceteris divinissima et amplissima virtus.

[**13**, 1] DIONYSIUS

{204, 5 – 11} [2] Deus preterea iustitia nominatur ut sua cuique pro dignitate distribuens modumque et pulchritudinem et ordinem et ornatum, omnes preterea distributiones dispositionesque definiens unicuique secundum ipsum terminum re vera iustissimum, singulis quoque ut suum queque opus agant auctor existens. [3] Omnia enim divina iustitia ordine certo disponit atque determinat; custodit preterea singula seorsum a singulis non confusa, singulis denique quod cuique convenit pro dignitate largitur. |**1110**|

[**14**, 1] MARSILIUS

[a] Plato, *Rsp*. 3, 397 e ss. ; 4, 433 a ss.

VIII

Divina iustitia non commutat rerum naturas, sed sua cuique custodit et distribuit[1].

[2] Ordo rerum sub divina sapientia postulat ut varii deinceps sint rerum gradus: ut alia quidem eterna sint (scilicet stabilia semper, ut angeli), alia vero temporalia prima (scilicet mobilia semper que et per se, id est intimo vigore mobilia sunt, ut rationales anime et quodammodo sphere celestes), alia vero temporalia secunda ab alioque mobilia (ut ipsa secundum naturam suam corpora, presertim inferiora); [3] alia rursus perfecta corpora (ut celestia), alia non eque perfecta; sub celo insuper alia quidem activa (ut calor et frigus), alia vero passiva (ut humidum atque siccum). Divina vero iustitia sapientie comes non pervertit ordinem a sapientia ita dispositum, sed conservat; quamobrem propria superiorum munera inferioribus non distribuit, sed sua cuique pro natura confirmat et pro dignitate rependit.

[1] tribuit I.

[**15**, 1] DIONYSIUS

{204, 12 – 21} [2] Si hec recte dicimus, quicunque divinam iustitiam incusant inscii suam iniustitiam proculdubio damnant: aiunt enim immortalitatem mortalibus adesse debere, imperfectis perfectionem, rebus naturaliter ab alio mobilibus sui ipsarum[1] movendi potentiam, mutabilibus identitatem, debilibus vim adultam; [3] item que temporalia sunt esse sempiterna debere, que natura moventur penitus immobilia, temporaneas voluptates eternas, et omnino attribuunt aliis que sunt aliorum, cum alioquin considerandum sit divinam iustitiam ex hoc maxime veram esse iustitiam, quod omnibus que sua sunt pro dignitate cuiusque tribuit singulorumque naturam in ordine proprio suaque facultate conservat.

[1] ipsorum I.

[**16**, 1] MARSILIUS

[2] Divina iustitia permittit pios terrenis expoliari atque conteri ne terrenis oblectamentis a divinorum amore flectantur.

[**17**, 1] DIONYSIUS

VIII

{205, 1 – 15} [2] At vero dixerit quispiam non esse iustitie permittere viros sanctos ab improbis sine presidio conteri. Huic igitur respondendum est eos qui appellantur sancti, si terrena diligunt quibus homines terreni student, a divino amore penitus excidisse. [3] Nescio equidem quo pacto sancti appellari debeant qui re vera amabilia divinaque iniuriis afficiunt, quatenus his illa que neque amanda sunt neque digna studio indigne comparant. Sin autem que vere sunt amant, gratulari oportet eos qui aliqua cupiunt quando potiuntur optatis. Nonne tunc magis virtutibus propinquant angelicis quando, divinorum desiderio, pro viribus ab omni terrenorum affectione discedunt? [4] Iam vero ad hoc admodum viriliter exercentur dum angustias honesti gratia tollerant. Quamobrem id[1] dictu verius, hoc[2] potius esse divine iustitie proprium, nequaquam mulcere atque enervare virilem optimorum quorunque animum largitionibus terrenorum neque, si quis id tentet efficere, eos absque auxilio linquere, sed illos in statu potius honesto et inflexibili solidare eisque, cum sint tales, secundum merita reddere.

[1] hoc I | [2] hec I.

[**18**, 1] MARSILIUS

Quomodo divina iustitia sit salus omnium.

[2] Duo dicta sunt iustitie propria: primum ut unusquisque, immo et res unaqueque, id quod suum est et quod sibi convenit teneat et exsequatur; secundum, ut non usurpet sibi quod a se alienum est et proprium aliorum. Quamobrem divina iustitia ita res instituit, ita providit, ut omnia naturaliter recteque disposita duo hec pro viribus observarent. [3] Quatenus autem[1] hec observant, eatenus et ipsa servantur. Propterea divina iustitia insuper omnium conservatio salusque nominatur: salva enim illa permanent que a proprio habitu et ordine non discedunt neque alienis presertim deterioribus commiscentur. [4] Que semper id agunt salva sunt et semper, ut celestia motoresque celorum septem[2] elementorum sphere[a] primaque materia rationaliumque substantie animarum; substantias earum dico, non actiones atque vitas, que aliter atque aliter commutantur. Que vero ad tempus id observant et conservantur salvave sunt ad tempus.

[1] autem in I | [2] et I.

[**19**, 1] DIONYSIUS

[a] Cf. Plato, *Tim*. 36 d; Ficin., *In Dion. Areop. DN* 4, 3, 2 ss.

VIII

{205, 16 – 206, 7} [2] Hec igitur divina iustitia salus quoque omnium predicatur, propriam cuiusque segregatamque ab alienis essentiam et ordinem servans atque custodiens causaque pure existens ut actionem propriam quelibet prosequantur. [3] Si quis preterea salutem laudet quatenus a deterioribus singula eripit conservando, hunc ipsi laudatorem universe salutis li |**1111**|benter recipiemus; iam vero et hanc primam omnium salutem ipsum definiturum existimamus que omnia in se ipsis immutabilia neque dissidentia et nusquam ad deterius deflectentia servet custodiatque omnia procul a pugna et bello, singula suis distinctim rationibus exornata; omnem[1] quoque inequalitatem et actionem se circa aliena versantem ex cunctis eliminet proportionesque cuiusque ita confirmet ut in contraria neque ruant neque pertranseant.

[1] omnemque I.

[**20**, 1] MARSILIUS

Quomodo divina iustitia non solum salus, sed etiam redemptio nominatur.

[2] Divina iustitia, qua ratione salus, eadem et redemptio nominatur, quatenus et omnia pro singulorum modo in suo statu ordineque conservat et que cecidere restituit: substantias quidem simplices in se subsistentes solum servat; que vero quoquomodo mutantur, pro cuiusque modo vel firmat corroboratque vel quandoque restituit redigitque in ordinem. [3] Nihil omnino permittit in nihilum permutari, species desinere vel confundi nunquam sinit; individua sub speciebus similia similibus reddit temporibus, prevaricantes animas corrigit et sua cuique ordine certo rependit.

[**21**, 1] DIONYSIUS

{206, 7 – 206, 19} [2] Hanc quoque salutem non preter intentionem sacre Theologie quispiam celebrabit tanquam omnia redimentem, utpote que res omnes bonitate sua omnium servatrice a bonorum suorum casu redimat, quatenus videlicet uniuscuiusque rei servande natura capit. [3] Quamobrem theologi ipsam etiam redemptionem nominant quoniam non permittit que vere sunt ad id cadere, ut ultra non sint; rursus ex eo quod etiam si quid deliquerit atque extra ordinem prevaricatum fuerit perfectionisque propriorum bonorum passum fuerit detrimentum, hoc insuper a passione et imbecillitate privationeque redimit, indigentiam implens affectuque paterno firmans infirmitatem erigensque a malo, immo vero in bono pulchrove sistens. [4] Et quod[1]

effluxerat boni supplens redigensque in ordinem, dum quod preter ordinem ibi est exornat perficitque ad integrum detrimentisque omnibus prorsus absolvit.

[1] *verba a* passum fuerit *usque ad* et quod *bis scripsit* I.

[**22**, 1] MARSILIUS

Iustitia inequalitatem graduum et equalitatem proportionis amat.

[2] Due sunt divine ipsius iustitie, tanquam regine, comites et pedisseque quas modo narravimus, salus omnium atque redemptio; quodsi absque iustitia salvum tutumque universum esse non potest, multo minus absque hac genus humanum. Iustitia vero divina equalitatem exigit, non quidem in gradu: non enim vult unicum vel equalem esse in universo gradum (alioquin non esset varietas et ordo formarum); inequales ergo gradus in multis deinceps rerum formis speciebusque decrevit. [3] In quibus interim equalitatem proportionis amat, ut qua proportione hoc excedit istud, eadem istud superet illud; item ut unicuique pro modo proportionis sue portio muneris[1] tribuatur equalis quidem dignitati sue vel merito, inequalis autem ad proprium aliorum munus, sed interim hac[2] equitate, ut qua proportione res hec vel persona superat illam, eadem et huius munus, quasi premium, excedat munus alterius. [4] Iustitia igitur inequalitatem e rebus exterminat, eam dico que tanquam privatio proportionali opponitur equalitati ad meritum modumve cuiuslibet pertinenti, non eam que formarum significat differentias: differentes enim propriasque rerum species divina iustitia facit atque conservat.

[1] portio muneris: portioni muneris I; portio numeris P | [2] hoc I.

[**23**, 1] DIONYSIUS

{206, 20 – 207, 5} [2] Ceterum de his quidem et de iustitia dictum, que omnium equalitatem metitur et terminat omnemque inequalitatem privatione quadam oppositam equalitati singulis competenti foras expellit. Siquis enim inequalitatem illam consideret que significat differentias in universo totius cuiuslibet ad totum quodlibet, hanc quoque ipsa iustitia servat quatenus non permittit res totas totis commixtas[1] turbari, sed custodit omnia secundum unamquamque speciem in qua esse proprium singula naturaliter susceperunt.

[1] commixta I.

IX
<IX>

[**1**, 1] MARSILIUS

Qua ratione Deus dicitur magnus.

[2] Platonici de generibus entis ideisque disputantes opposita quedam sepius introducunt: idem et alterum circa substantiam; magnum, parvum circa quantitatem; simile, dissimile circa qualitatem; statum, motum penes actum[a]; hec Deo excellentiori aliqua ratione theologi tribuunt. |**1112**| [3] Magnitudo penes Deum excellentiam nature significat et virtutis excessum ab ipsa natura minime differentis; simillima quadam ratione magna dicuntur que magnitudinis divine munere cetera[1] quadam virtute et efficacia superant, in quibus virtus efficax est aliud quam substantia; ratione minus simili magna vocantur que mole, vel numero, vel locali superficie, vel duratione[2] cetera superant. [4] Ubique vero magnitudo quelibet, ut Plato inquit[b], divine idealisque magnitudinis participatione consistit, quemadmodum in commentariis in *Parmenidem* declaramus. Que quidem divina magnitudo neque dimensione neque numero constat, sed absque his omnem dimensionem numerumque, etiamsi infinita fingantur, individue virtutis excessu penetrat ubique et ipsa etiam presentia infinite usquequaque transcendit, [5] potestque dona etiam extra quemlibet numerum elargiri plenitudine propria minime diminuta, si modo res ipse suorum munerum sint capaces. Quas ipse Deus quanto maioribus pluribusque muneribus implet, tanto magis efficit maiorum pluriumque capaces; hac utique ratione magnitudo divina dicitur infinita.

[1] certa P | [2] ratione P, *sed cf. 8, 8, 2*.

[**2**, 1] DIONYSIUS

{207, 6 – 208, 17} [2] Quoniam vero «magnum» et «parvum» cause omnium attribuitur, «idem» quoque et «alterum», «simile» rursus atque «dissimile», «status» quinetiam atque «motus», age et hec divinarum appellationum signa quotcunque nobis perspicua fuerint contemplemur. [3]

[a] Plato, *Parm.* 128 e 5; *Soph.* 254 b 8 – 255 e 1; Plotin., *Enn.* 6, 2, 8; 6, 2, 13.
[b] Plato, *Parm.* 149 e 8 ss.

IX

Deus igitur «magnus» in sacris eloquiis celebratur atque in magnitudine[a], et in aura[1] tenui divinam parvitatem significante[b]. Dicitur quoque «idem» quando sacre Scripture dicunt: «Tu autem idem ipse es»[c]; predicatur item ut «alter» quando a Scripturis sacris multis figuris formisque fingitur. Preterea celebratur ut «similis» tanquam similium et similitudinis auctor[d]; rursus ut «dissimilis» omnibus quippe cum nullus illi sit similis[e]. [4] Denique ut stans et immobilis atque sedens in eternum[f], vicissimque mobilis ut qui per omnia sese conferat, et quotcunque alie divine appellationes tantundem valentes a sacris eloquiis celebrantur. Deus itaque magnus appellatur iuxta propriam ipsius magnitudinem que magnis omnibus participationem sui tribuit et extrinsecus super omnem magnitudinem se diffundit atque protendit, locum omnem complectitur, omnem numerum superat, omnem transcendit infinitatem. [5] Magnus quoque dicitur per virtutem suam exuberantem atque magnificam perque ipsius dona velut e fonte manantia, quatenus hec ab omnibus sumpta per infinitam munerum profusionem prorsus absque diminutione perdurant eandemque servant plenitudinis exuberantiam neque largitionibus minuuntur, sed magis etiam atque magis exundant. Magnitudo hec et infinita est atque quantitate caret et numero, atque hoc est excessus ipse iuxta absolutam superneque se protendentem incomprehensibilis amplitudinis ipsius naturam.

[1] cura I.

[**3**, 1] MARSILIUS

Quomodo parvitas nominetur in Deo.

[2] Parvitas in divinis significat simplicitatem nature unionemque virtutis; eiusmodi simplicitas unioque summa est in Deo; summa igitur ibi est huiusmodi parvitas, que quidem est et idem atque magnitudo summa. Summa enim nature[1] virtutisque excellentia est ubi suprema simplicitas atque unitas; cum enim quo quid simplicius eo prius atque vicissim, merito idem simplicissimum est omniumque principium. [3] Ubique igitur simplicia vicem tenent principiorum, ut elementa si ad composita comparentur et ignis ad elementa, quia nullam patitur mixtionem; unitas ad numeros, ad puncta linee[2], superficies ad corpora, minime partes naturales ad corpus physicum, momenta ad tempus atque motum. [4] Dicitur etiam in Deo parvitas mira per omnia

[a] Cf. Sal. 86, 10; 147, 5.
[b] Cf. 1 Re 19, 12.
[c] Cf. Sal. 102, 28.
[d] Cf. Gn. 1, 26.
[e] Cf. Is. 40, 25; 46, 5; 2 Cron. 6, 14.
[f] Cf. Bar. 3, 3; Dn. 3, 55.

penetrandi virtus cuius penetrationi resistit nihil, que et penitissima rerum tenet tanquam centrum, et ubique punctum, et interim profunda undique supergreditur, tanquam superficies ob tenuitatem corpora supereminens.

[1] nature *om.* P | [2] punctaline I.

[**4**, 1] DIONYSIUS

{208, 18 – 209, 8} [2] Parvum vero vel tenue in Deo dicitur quod universam molem atque distantiam supergreditur quodve nullo impediente per omnia transit. Iam vero quod parvum est elementalem habet ad omnia rationem: nusquam enim invenies non participatam ideam parvi. [3] Sic igitur penes Deum accipiendum est quod apellatur parvum tanquam in omnia et per omnia nullo resistente pergens atque agens, atque profecto «pertingens usque ad divisionem anime atque corporis, compagum quoque et medullarum, discretor intentionum et cogitationum cordis»[a]. Immo vero discretor omnium: non enim est creatura invisibilis in conspectu eius[b]. Hoc utique parvum sine quantitate et numerali qualitate est, nusquam cohibetur[1], infinitum interminatumque est, comprehendens omnia, ipsum vero prorsus incomprehensibile. |**1113**|

[1] excohibetur I.

[**5**, 1] MARSILIUS

Quomodo Deus dicatur idem.

[2] Dicitur autem Deus idem non quia sit semper eadem essentia vel ens idem (existit enim super essentiam), sed quoniam nulla vel naturalis diversitatis vel alicuius mutabilitatis species apud Deum cogitari potest, et quoniam identitatem ipsam diversitatis omnis et mutabilitatis expertem nec aliunde neque nuper, sed ex se et ab evo possidet in se ipso; [3] preterea quoniam identitatis munus, id est perseverantiam, firmitatem, unionem, omnibus utcunque capere possint ipse distribuit; item quoniam res inter se varias ordine miro conciliat invicem; denique quoniam quecunque in universo contraria sunt una penes se ipsum forma continet, in ipsa inquam identitatis forma per quam omnia quantumlibet diversa identitatis alicuius participia fiunt, singulariter inquam atque communiter: [4]

[a] Ebr. 4, 12.
[b] Cf. Ebr. 4, 13.

singulariter quoniam quodlibet aliquam illinc in partibus suis accipit unitatem; communiter quoniam unumquodque cum ceteris aliquam illinc suscipit unionem.

[**6**, 1] DIONYSIUS

{209, 9 – 210, 6} [2] Dicitur preterea Deus idem quoniam super essentie modum[1] est sempiternus, inconvertibilis, in se ipso manens, semper secundum eadem et eodem modo se habens, omnibus eodem modo presens; ipse secundum se ipsum et in se ipso firmiter et intemerate in pulcherrimis superessentialis identitatis finibus collocatus, immutabilis, casui nusquam obnoxius, indeclinabilis, invariabilis, inpermixtus, immaterialis, simplicissimus, nullius indigus, [3] et quoniam augeri minuique non potest, et quoniam est ingenitus, non quasi nondum genitus vel quasi nondum absolutus seu quasi ab hoc quidem non genitus, sed ab alio[2], sive quasi non sit genitus secundum hoc sed secundum aliquid aliud, seu quasi nullo modo sit quicquam, [4] sed ingenitum appellatur tanquam super omne quod ingenitum dici potest et tanquam ingenitum absolute semperque existens et seipso perfectum, idemque existens per se ipsum et ex se ipso uniformiter eademque ratione determinatum, omnibusque[3] participare potentibus ipsum idem ex se ipso tradens, et alia connectens aliis copia identitatis et causa. In se ipso quinetiam contraria eodem modo anticipans per unam unificamque totius identitatis causam eminentem.

[1] mundum I | [2] evo I | [3] omnibus I.

[**7**, 1] MARSILIUS

Quomodo Deus dicatur alterum et Deus unus quasi dii plures.

[2] Deum duobus modis alterum appellamus: primo, quia dum suam omnibus similitudinem tribuit atque servat videtur, quot res ipse sunt, totiens se ipsum multiplicare, perinde ac si vultus unus imagines sui plurimas in multis faciat speculis atque conservet: sic enim vultus idem in multis quasi factus iam multiplex apparebit[a], ipse interim non mutatus. [3] Similiter Deus in rebus que simpliciter sunt ipsa essentia est, in viventibus ipsa vita, in sentientibus ipse sensus, in intelligentibus intelligentia, in omnibus speciem aliquam virtutemque habentibus ipsa species, ipsa virtus. Singula enim hec bona sunt velut imagines quedam primi boni expresse divinitus semper inde pendentes, ut Deus unus in se prorsus immobilis quasi dii iam multi videatur effectus. [4]

[a] Plotin., *Enn.* 1, 1, 8, 18.

IX

Secundo rursus modo dicitur Deus alterum quatenus per alias figuras et species aliis aliter prophetis apparuit: unica enim Dei lux in variis prophetarum imaginationibus, quasi vitris per varios colores affectis, nimirum imagines varias induit quasi colores.

[**8**, 1] DIONYSIUS

{210, 7 – 211, 2} [2] Alterum vero Deus dicitur quoniam Deus providenter omnibus adest omniaque propter omnium salutem evadit in omnibus, manens interim in se ipso et in sua identitate firmus per actionem unam indeficientemque consistens, atque se ipsum indeclinabili potestate tradens ad eos qui in ipsum conversi sunt divinitate donandos. [3] Preterea putandum est alteritatem variarum Dei per multiformes visiones figurarum alia quedam per ea que videntur preter id quod apparet significare. Profecto si animam corporali specie vellemus effingere membraque corporea anime individue adhibere, alia certe ratione cogitaremus in ea partes obductas quatenus videlicet nature ipsius individue competit, [5] et caput quidem intellectum, cervicem vero opinionem tanquam rationalis et irrationalis potentie mediam, pectus autem iram, ventrem vero concupiscentiam, crura denique pedesque naturam nominaremus, nominibus partium pro quibusdam virium signis utentes. [6] Simili ratione multoque magis in eo qui omnia supereminet formarum figurarumque diversitatem piis Deoque dignis[1] mysticisque interpretationibus purgare debemus. |**1114**|

[1] signis P (gr. `qeoprepevsi`).

[**9**, 1] MARSILIUS

Divina latitudo, longitudo, profunditas, alteritas.

[2] Paulus Apostolus Deo latitudinem attribuit et longitudinem atque profunditatem[a]: latitudinem quidem, quoniam virtus et presentia Dei attingit omnia simul atque comprehendit; longitudinem vero, quia unumquodque a summo ad imum penetrat atque implet; profunditatem denique, quoniam ipse interim a nullo capitur usquam, vel cognoscente vel quomodolibet attingente. [3] Summatim Deus dicitur alterum non propter varietatem ipsius ullam, sed propter munerum divinorum multiplicationem per diversa tendentem, dum divina virtus eadem prorsus omnibus presens uno quodam ordine cuncta connectit.

[a] Ef. 3, 18.

IX

[**10**, 1] DIONYSIUS

{211, 2 – 12} [2] Preterea si velis triplices corporum figuras ei qui tactum figuramque refugit Deo accommodare, latitudo quidem divina dicenda est amplissima per omnia processio Dei, longitudo vero potestas desuper tota quelibet penetrans, profundum denique incomprehensibile secretum illud ac prorsus ignotum. [3] Verum ne forte dum variis figuris formisque explicandis insistimus imprudentes interim incorporeas divinorum appellationes signorum sensibilium appellationibus confundamus, de his in *Theologia significativa* iam diximus; nunc autem divinam alteritatem non mutationem aliquam identitatis illius inconvertibilis suspicemur, sed singularem ipsius multiplicationem atque uniformes per omnia fecunditatis divine processus.

[**11**, 1] MARSILIUS

Quomodo Deus dicatur simile.

[2] Deus simile dicitur quia neque partium in eo diversitas est neque alias ipse se aliter habet, item quia fons est similitudinis idealis, quemadmodum Platonici tradunt[a], cuius quidem idee participatione quadam similia inter se fiunt quecunque similia; rursus quia Deus aliquid sui muneris distribuit omnibus, per quod et invicem et ad ipsum similia fiunt [3] et naturali quodam amore convertuntur ad illum et communem invicem habent affectum[1]. Nulli vero Deus est similis (cum nullo enim in aliquo convenit), sed neque etiam exemplar imagini simile dicendum est: de hoc latius in commentariis in *Parmenidem* pertractamus.

[1] effectum P.

[**12**, 1] DIONYSIUS

{211, 13 – 212, 8} [2] Si quis Deum ita simile dixerit ut idem, tanquam totum per omnia sibi firmiter et individue similem, spernenda non erit eiusmodi in Deo ipsius similis appellatio. Theologi vero eum qui est super omnia Deum, qua ratione est ipse, nulli similem esse aiunt, sed divina largiri similitudinem omnibus ad ipsum conversis divina pro viribus imitatione ad ipsum, inquam, omni termino rationeque superiorem. [3] Est autem similitudinis divine virtus que cuncta producta

[a] Cf., e. g., Plato, *Parm*. 128 e 5 ss.

divinitus convertit ad causam. Hec igitur dicenda sunt similia Deo atque ad divinam imaginem similitudinemque expressa; neque tamen illis similem fas est Deum dicere, quia nec homo quidem est imagini sue similis. Ea sane que eodem in ordine congruunt possunt invicem similia dici, ut similitudo vicissim convertatur utrinque, ut sint invicem ambo similia secundum principalem similis ipsius speciem; [4] ubi vero hoc quidem est causa, illa vero hinc effecta sunt, conversionem nullam admittimus. Deus enim non his solis aut illis proprie ut sint similia donat, sed omnibus similitudinem participantibus causa Deus ipse est ut invicem sint similia, immo et ipse est ipsius per se similitudinis auctor, quodve in quibuslibet simile est, vestigio quodam similitudinis divine fit simile unionemque eorum ipse complet.

[**13**, 1] MARSILIUS

Res Deo quodammodo similes sunt, et omnino dissimiles.

[2] Deo res omnes et quodammodo similes sunt et omnino dissimiles: similes, inquam, quoniam cum inde semper velut speculares quedam imagines pendeant, quodammodo representant Deum, scilicet Deum esse atque esse potentem et sapientem atque bonum; dissimiles iterum, quoniam in nulla natura vel qualitate vel conditione vel proportione cum Deo conveniunt. Alioquin neque divina natura erit simplicissima neque virtus immensa. |**1115**|

[**14**, 1] DIONYSIUS

{212, 9 – 15} [2] Sed quidnam ultra loqui de hoc oportet? Ipsa nempe Theologia Deum esse ipsum dissimile predicat neque ordinem ullum cum ullis habere ut ab omnibus alterum et, quod est profecto mirabilius, nihil Deo simile esse ait. [3] Neque sermo hic adversatur similitudini rerum ad Deum[1] iam predicte. Eadem enim Deo similia sunt atque dissimilia: similia quidem quoniam Deum imparticipabilem pro modo suo percipiunt et illum qui omnem imitationem refugit pro viribus imitantur; dissimilia rursus quoniam, tanquam inde creata, deficiunt intervallisque infinitis incomparabilibusque inde distant.

[1] a Deo P.

[**15**, 1] MARSILIUS

IX

Qua ratione dicatur in Deo status.

[2] Stare Deus dicitur quoniam natura eius et actio semper eadem est similisque penitus et circa idem, et quoniam fingi non potest intrinsecus vel extrinsecus ullo modo mutari. Iam vero si Deus est super essentiam, status autem ac motus sunt quedam conditiones essentie, Deus est non modo super motum, sed etiam super ipsum statum, neque statione stat ulla, sed et ipsam idealem stationem ipse parit et status omnis perseverantieque rebus cunctis est auctor.

[**16**, 1] DIONYSIUS

{212, 16 – 213, 6} [2] Quid autem de statu divino vel sede dicemus? Quid ergo, nisi quod Deus in se ipso permanet in sua immobili identitate firmiter et accommodatissime collocatus, et quoniam secundum eadem et circa idem eodemque modo semper agit, nunquam ex se ipso migrans vel quomodocunque motus, atque hec quidem ratione quadam habet super essentiam? Ipse enim est omnium status et firmitatis auctor qui super omnem sedem statumque existit, atque in ipso consistunt omnia et inde a bonorum suorum statu incommota servantur.

[**17**, 1] MARSILIUS

Quomodo motus in Deo, et rectus, et obliquus, et circularis.

[2] Deum per omnia moveri tradunt quia vim actionemque suam per cuncta diffundit adestque ubique singulis procreando, servando, movendo, providendo et dispensando pariter atque convertendo; ipse tamen interim nullo modo mutatus. [3] Rectus apud Deum motus dicitur virtus actusque eius indeclinabiliter per cuncta procedens; obliquus vero motus dicitur stabilis operationis eius in producendo continuatio et in ipsa stabilitate productio: actio enim eiusmodi, ad similitudinem motus obliqui, quasi composita est ex motu quodam pariter atque statu; circularis denique motus significat divinam identitatem et quoniam media extremaque rerum intrinsecus circum extrinsecusque complectitur et quia quecunque ab eo fiunt desiderio quodam boni ad se convertit.

[**18**, 1] DIONYSIUS

{213, 7 – 20} [2] Quid autem, quando rursus hunc ad omnia procedere Theologi tradunt et moveri eum qui est immobilis? Nonne et hoc qua ratione Deo dignum est interpretari decet? Moveri enim Deum pie iudicandum est non per corruptionem aut alterationem, aut variationem aut versionem modumve aliquem vel localem motum, non rectum, non circularem, non ex utrisque commixtum, non intelligibilem, non animalem, non naturalem, [3] sed quia Deus ad essentiam cuncta perducit et continet, omnibus modis providet omnibus, cunctis adest, comprehendens omnia ab omnibus interim penitus absolutus, providentissimis per omnia processibus actionibusque cuncta ubique dispensans. [4] Sed immobiles Dei motus, ut Deum decet, permittendum est celebrare: et rectum quidem motum intelligere decet in Deo indeclinabilem potestatem processumque actionum nusquam deflexum omniumque generationem ex eo constanter effectam; obliquum vero vel flexuosum stabilem inde processum statumque fecundum; circularem denique motum identitatem ipsam et quia media atque extrema que continent et que continentur ipse complectitur, et quoniam quecunque ab ipso processerunt ad se convertit. |**1116**|

[**19**, 1] MARSILIUS

Quomodo in Deo dicatur equalitas.

[2] Equalitas in Deo significat Deum nec ex variis esse compositum nec unquam aliter se habere, virtutemque et actionem eius equali vigore quantum in se est per cuncta procedere eumque idealis ipsius equalitatis fontem esse, ut Platonici docent, cuius participatione sequentia sunt equalia aut quelibet in se ipsis aut invicem[a]; [3] et alia quidem equalia invicem magnitudine vel numero simplici vel gradibus qualitatis, alia vero geometrica quadam proportione ut qua proportione hoc superat istud eadem istud superet illud, item sicut hoc pro modo suo agit aut patitur, illud pariter et pro suo. [4] Denique Deus equalitate mira universum in harmonicam contemperavit equalitatem ut cuncta invicem quasi compatiantur mutuenturque et mutuent, et moveantur et moveant.

[**20**, 1] DIONYSIUS

{213, 21 – 214, 8} [2] Si quis autem identitatis in divinis eloquiis vel iustitie divinam appellationem accipiat pro equali, dicendum est equalem esse Deum non modo tanquam individuum et nusquam declinantem, sed quoniam ad omnia atque per omnia eque pergit ipsiusque per se equalitatis est auctor, per quam Deus equaliter efficit ut cuncta simili quadam vicissitudine in

[a] Cf. Plato, *Parm*. 129 a 4 ss.; 132 e 3; *Soph*. 254 e 1 ss.; *Enn*. 6, 2, 8, 35 ss.; Ficin., *In Dion. Areop. DN* 9, 1, 2 ss.

se commigrent, [3] et que participant equa conditione participent pro cuiusque videlicet facultate et eque pro dignitate ad omnia distributio fiat. Denique ipsum equale Deus dicitur quoniam omnem equalitatem intelligibilem, intellectualem, rationalem, sensualem, essentialem, naturalem, voluntariam, eminenter et unice in se ipso prorsus anticipavit per virtutem omnis equalitatis effectricem omnibus eminentem.

X
<X>

[**1**, 1] MARSILIUS

Qua ratione Deus dicatur omnipotens.

[2] Pantokravtwr omnia continentem significat et omnibus dominantem, quod totum uno Latini vocabulo «omnipotentem» exprimunt. Deus igitur omnipotens appellatur ut omnia extrinsecus ambiens et complectens, et intrinsecus connectens atque conservans, et utrinque firmans invicemque concilians; item ut radix producens omnia et[1] ad se producta convertens[2] tanquam firmiter contentura. [3] Dicitur rursus omnipotens quoniam absque confusione sui imperat omnibus movetque nutu facili quecunque[3] potenter atque interim omnipotenti bonitate ad se ipsum omnia trahit, non quidem violenter (violentia enim aliena est ab ipso bono), sed quadam naturalis amoris esca ad bonum singula suum perque suum[4] ad commune bonum naturaliter provocantis; qui sane amor, etsi volentia passim[5] allicit ultro, tamen interim necessario rapit; bonum enim nolle non possunt neque rursus vellent posse nolle bonum.

[1] et *om*. I | [2] conventens I | [3] quocunque I | [4] perque suum *bis scripsit* P | [5] passint I.

[**2**, 1] DIONYSIUS

{214, 9 – 215, 7} [2] Tempus iam admonet ut Deum multis laudatum nominibus ut omnipotentem atque ut antiquum dierum celebremus: omnipotens quidem dicitur quoniam ipse sit omnitenens omnium sedes, omnia tota continens et complectens, et cuncta collocans et fundans atque constringens, universumque infractum in seipsa perficiens. [3] Hec rursus ex se ipsa universa tanquam ex radice omnitenente producit et in se ipsam velut ad profundum omnitenens cuncta reflectit, continetque et, tanquam omnium firmamentum omnitenens, que continentur omnia una connexione interim omnia superante communit, neque sinit illa ex[1] seipsa cadere, ne forte tanquam perfectissimo firmamento mota dispereant. [4] Appellatur quinetiam summa illa divinitas omnipotens tanquam omnibus imperans et propria sinceritate servata dominans gubernatis; rursus tanquam desiderabilis omnibus et amabilis, iugum annectens omnibus voluntarium stimulosque dulces divini et omnitenentis insolubilisque erga bonitatem suam amoris incutiens.

[1] hec I.

[**3**, 1] MARSILIUS

Qua ratione Deus dicatur antiquus dierum, item et senex, et iuvenis.

[2] Cum Deus rerum omnium quantumlibet inter se diversarum eque sit auctor et que in rerum ordine opposita sunt et contraria pariter ab ipso dependeant, necessarium est Deum ad nullum oppositorum naturaliter esse determinatum; alioquin, si Deus calor esset, frigus minime procrearet; si status, non faceret motum; si motus, neque statum efficeret usquam. Similiter si ad aliquod rerum genus speciemve definitus vel proprie accommodatus esset, alia non efficeret[1]; est igitur ab omnibus rerum etiam excogitabilium speciebus generibusque penitus absolutus. [3] Sed ut rem nostram brevius perstringamus, Deus cum neque sit status neque motus, |**1117**| merito neque est eternitas neque tempus; his enim duobus illa duo sunt propria; quodsi tempus Deus dicatur aut evum, sic certe tanquam horum causa[2] nominatur. Preterea, quod hic dicitur Deum[3] etiam in eo quod est semper moveri manere, intellige vel per firmitatem eius quemlibet sempiternum motum continuari, vel in effectione variorum non variari, vel in ipso ideali motu Deum non esse seorsum ab ideali statu. [4] Proinde Deus antiquus quidem fingitur quoniam nascentia antecedit omnia; iuvenis quoque, quoniam desinentibus omnibus ipse succedit virtutemque nunquam deficientem habet; rursus quoniam Deus est principium omnium atque finis. [5] Principium vero, quoniam prius extitit, videtur antiquum; finis autem quia posterior superest, apparet novus; merito senex iuvenisque effingitur. Denique cum tempus appelletur motus ipsius numerus[a], merito sicut Deus tanquam tempore prior antiquus dicitur, sic et tanquam prior numero vel ad numerum dicitur rursus antiquus. [6] Unitas enim antiquissima; nempe in numeris illi forte cuipiam seniores videri possunt qui plurimum numero processerunt, quemadmodum et homines qui plurimum[4] dierum numero processere seniores appellare solemus. Si ita loquimur, numeri qui ab unitate minus in numerum progressi sunt, et hoc ipso usu loquendi iuniores apparent, et interim[5] quia ceteris priores sunt videntur etiam seniores.

[1] efficere I | [2] iam I | [3] deinde I | [4] plurimo I | [5] iterum I.

[**4**, 1] DIONYSIUS

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 3, 7, 9, 1 ss.

X

{215, 8 – 216, 1} [2] «Antiquus» vero «dierum» Deus predicatur[a] quoniam ipse sit evum omnium atque tempus, et ante dies et evum atque tempus, tametsi tempus quoque et diem opportunitatemque et evum, qua ratione Deum decet, eum appellare licet, ut qui omni motu sit immutabilis penitus et immobilis atque in eo ipso quod est semper moveri permaneat in se ipso, rursusque[1] tanquam evi et temporis dierumque causa. [3] Quam ob rem et in sacris mysticarum visionum apparitionibus antiquus novusque effingitur, ubi antiquior quidem priorem illum et a principio existentem significat, iunior autem insenescibilem[2] prefert. [4] Forte vero ambo nos docent Deum ab initio usque ad finem per cuncta procedere; forte etiam, ut divinus noster in sacris institutor ait, ambo designant antiquitatem omnia precedentem. Senior quidem priorem in tempore docet, iunior autem principaliorem prioremve in numero prefert, quandoquidem unitas ipsa et que circa unitatem sunt numeris longius progressis principaliora antiquiorave sunt.

[1] rursus I | [2] insensibilem I.

[**5**, 1] MARSILIUS

De appellatione eterni, de eternitate et tempore.

[2] Sacre littere quatuor modis eternum vocant: primo quidem ingenitum, id est Deum et que Dei sunt propria; secundo immortale immutabileque, ut angelos; tertio antiquum; quarto humanum seculum. Evum quidem metitur ipsum esse, tempus vero mensurat motum atque esse mobile. [3] Quoniam vero ipsum simpliciter esse precedit motum atque esse mobile, merito eternitas et antecedit tempus et metitur ipsum simpliciter et firmiter esse. Cum vero eiusmodi esse sit totum simul velut aliquid[1] individuum, iure evum et est individuum totum simul et metitur ipsum esse simul totum; tempus autem una cum motu in partes usquequaque divisum per partes suas metitur et motus ipsius mobilisque partes. [4] Animam denique nostram Dionysius una cum Platonicis per essentiam quidem in eternitate, per actionem vero precipue humanam in tempore collocat[b], similiter et hominem in utroque etiam una cum corpore: nam et corpus in eiusmodi vita temporale solum est, in futura vero quodammodo fiet eternum; anime quinetiam actio hic quidem in plurima distracta motu temporalis est, in patria vero stabiliter collecta[c] simul in unum evadet eterna.

[a] Cf. Dn. 7, 9 ss.
[b] Cf. Plotin., *Enn*. 4, 4, 15, 15; 4, 4, 16 – 17.
[c] Cf. Plotin., *Enn*. 1, 6, 8, 16; 5, 9, 1, 16; Aug. *De doctr. Chr.* 1, 4, 14; 1, 10, 10.

[1] aliquod I.

[**6**, 1] DIONYSIUS

{216, 2 – 15} [2] Operepretium est, ut arbitror, temporis quoque et evi naturam ex sacris litteris discere. Non solum enim eterna dicuntur illa que omnino absoluteque ingenita[1] sunt reveraque sempiterna, sed etiam que incorruptibilia immortaliaque et immutabilia eodemque modo se semper habentia, ut cum dicitur: «elevamini porte eternales»[a] atque similia. [3] Sepe etiam antiquissima eternitatis appellatione signantur; nonnunquam vero totum nostri temporis ductum sacre littere vocant evum, quatenus etiam proprietas evi est antiquum et immutabile atque secundum totum ipsum quod dicitur esse metiri. [4] Tempus autem Scriptura in generatione corruptioneque et mutatione ponit aliasque se aliter habens. Quamobrem nos quoque in hac vita tempore definitos evi quoque fore participes Theologia promittit, quando incorruptibile eodemque modo se semper habens attigerimus evum. [5] Interdum vero et temporale evum scriptura predicat et eternum tempus, etsi scimus apud eam magis accomodatiusque illa quidem que vere[2] sunt evo, illa vero que in generatione versantur tempore designari atque declarari. |**1118**|

[1] incognita I | [2] vero I.

[**7**, 1] MARSILIUS

Deus super eternitatem. Que eterna, que temporalia, que media.

[2] Deus neque proprie est eternus, ne sit ex aliqua essentia simul et eternitate compositus, neque est eternitas, ne in ipsa re sit eterna, presertim quia, dum eternitatem consideras, certum aliquid definitumque concipis, scilicet essentiam iam statu quodam determinatam; non est[1] igitur simplicissimum neque primum. Deus igitur est eternitate superior. [3] Eterna quidem dicimus que semper omnino stabilia sunt, ut angeli; temporalia vero que mobilia solum, ut infra Lunam ex utrisque mixta, ut anime rationales et celestia corpora; Deum vero eternitate superiorem appellant regem omnium seculorum, id est totius eternitatis et temporis universi.

[1] non est: nonne P.

[a] Sal. 24, 7; 24, 9.

X

[**8**, 1] DIONYSIUS

{216, 16 – 217, 4} [2] Quamobrem non simpliciter ceterna Deo, qui est ante evum, censenda sunt que nominantur eterna, sed a sacratissimis eloquiis nusquam discedentes eterna et temporalia iuxta cognitos[1] suosque modos debemus accipere, media vero inter illa que vere sunt et ista que fluunt quecunque partim quidem eternitatis, partim vero temporis participia sunt. [3] Deum[2] vero et tanquam evum et tanquam tempus laudare fas est, ut universi temporis evique causam, item antiquum dierum tanquam ante tempus et super tempus, permutantemque opportunitates tempestatesve et tempora, rursusque ante eternitates existentem, quoniam et ante evum est et super evum, regnumque eius regnum est omnium seculorum[a].

[1] cognitos *correxi (gr.* `sunegnwsmevnou"`*),* cognatos IP | [2] deinde I.

[a] Cf. Sal. 145, 13.

XI
<XI>

[**1**, 1] MARSILIUS

De pace divina, de unitate prima, de singulorum unitate, de communi unione cunctorum.

[2] Divinam pacem, quam gentiles colebant ut concordie deam, Platonici ideam concordie iudicant, que quidem idea divinam unitatem comitatur ideis et ente universo superiorem. Cuncta in ente quomodolibet uno congruere omnes existimant; si igitur quomodolibet uniuntur in ente, per unitatem ipsam videlicet sic unita, multo magis in uno et unitate conveniunt. [3] Ratio igitur unitatis in rebus magis una est quam entis ratio in eisdem, unde confirmatur ipsum unum esse simplicius, potentius, superius ente; hinc contra rerum diversarum condicionem opposita etiam et contraria communi quadam pace conciliat, quatuor elementa in re composita sub una totius forma connectit, diversa quinetiam composita alioquin fugitura procul invicem atque fugatura ad unum mundi ordinem redigit et contextum. [4] Post idealem pacem Platonici quedam concordie numina rebus conciliandis ubique preficiunt; Dionysius antiquissimos conciliatores vocat supremos angelos tanquam magis compotes unitatis et simplicitatis atque potestatis. [5] Divine pacis officium est universi ordinem conservare, huic autem duo pariter necessaria sunt, unio videlicet atque distinctio: divina unitas, dum unitates singulis proprias servat et firmat, distinctionem in ordine servat; dum interim sibi subiecta custodit, communem cunctorum continet unionem. Que quidem, etiam dum proprium singula bonum petentia invicem dissidere videntur, in hoc saltem quod communiter asciscunt bonum consentire coguntur.

[**2**, 1] DIONYSIUS

{217, 5 – 218, 6} [2] Age iam divinam conciliationisque principem pacem pacificis laudibus prosequamur: hec enim est que omnia unit cunctorumque concordiam conspirationemque gignit et efficit. Quamobrem hanc appetunt omnia, quippe cum hec partibilem horum multitudinem ad totam convertat unitatem et intestinum universi bellum federe concordi devinciat. [3] Preterea divine pacis participatione conciliantium potestatum antiquiores, tum ipse singule ad se ipsas et invicem ad unamque[1] universorum principem pacem conveniunt, tum etiam que sibi subiecta sunt ita congregant ut et ad se ipsa[2] et invicem et ad unum perfectum universalis omnium pacis conveniant

auctorem. [4] Qui sane universis individue presidens, veluti claustris quibusdam divisa nectentibus omnia definit et determinat atque communit neque sinit divisa ad infinitum interminatumque diffundi, alioquin ordine firmitateque caritura, et tanquam Deo destituta unitatem propriam amissura, et invicem omnibus mixture modis penitus confundenda.

[1] unamquamque *ante corr*. P | [2] ipsam *ante corr*. P.

[**3**, 1]MARSILIUS

Quid pax, silentium, immobilitas in Deo.

[2] Sanctus Iustus divinam pacem appellat «silentium», sensu (ut arbitror) gemino: tum quia nos de illa proprie loqui non possumus, tum quia illa de se non ita loquitur ut in ipsa interim sit mo|**1119**|tus aliquis vel aliquid simile motui. Hinc immobilitatem quoque eam nominat quia nullo motus genere vel excogitabili moveatur. [3] Est autem in Deo pax mira nature[1] simplicitas, actionis immobilitas, voluntatis quies in se ipsa velut fine, virtus omnium pro cuiusque modo conciliatrix. Dicitur Deus totus toti sibimet unitus quia quicquid in eo cogitas est ipse totus, quod neque angelis quidem competit; unitus, inquam, supereminenter: [4] nam quicquid preter Deum est unitum non est unitas ipsa, sed unitate quadam potius est unitum; unitate quadam, inquam, desuper accepta ab ipsa simpliciter unitate, id est Deo, qui non unitus vel sibimet proprie dicitur, sed ipsa simpliciter unitas. Sed de his satis in commentariis in *Parmenidem* quotidie pertractamus. [5] Ingreditur[2] in se Deus quomodolibet cognoscendo vel amando seipsum, ubi nulla interim propterea multiplicitas accidit qualis contingere solet vel angelis in ipso intelligendi volendique munere: de quo satis apud Plotinum negantem intelligentiam eiusmodi Deo in qua sit formalis aliqua multiplicitas[a]. Hactenus philosophi consequuntur. Sed quomodo per modum intelligentie voluntatisque tres ibi persone vel subsistentie sint neque tamen propterea Deus sit minus unus aut unum, angelis quoque prorsus ignotum.

[1] natura I | [2] ingreditus P.

[**4**, 1] DIONYSIUS

[a] Plotin., *Enn*. 5, 3, 13, 34 ss.

XI

{218, 7 – 17} [2] De ipsa igitur, quicquid tandem illa est, divina pace et quiete quam sanctus Iustus silentium vocat et secundum cogitabilem processum quemlibet immobilitatem, quo pacto quiescat et quasi silentium agat, et quomodo in se ipsa et intra se ipsam sit et tota ad se totam eminenti ratione iungatur, ac neque dum in se ipsam ingreditur seque multiplicat suam relinquat unionem, [3] sed procedit ad omnia intus tota manens propter excessum unionis omnia superantis, neque dicere neque cogitare alicui existentium fas est aut possibile. [4] Sed id quidem tanquam ineffabile ac prorsus ignotum ipsimet[1] tribuentes omnia transcendenti, nos interim intelligibiles ipsius explicabilesque participationes, idque ut viris possibile est, et ut possibile nobis qui multis bonis viris inferiores sumus, consideremus.

[1] ipsimet: ipsimet tribuens P.

[**5**, 1] MARSILIUS

Quomodo divina pax omnia sine confusione coniungit.

[2] Divina pax (id est superessentialis unitas) generat ipsam per se pacem, id est idealem pacem omnium unificam[1], tum penes ipsummet Deum, tum in angelica mente: utrobique enim suo modo sunt idee. Procreat et pacem tam universalem (scilicet unionem universi communem), quam pacem quamlibet unicuique (scilicet propriam unionem). [3] Primum in rebus Deo propositum est totus[2] universi ipsius ordo; huic autem duo pariter necessaria sunt, unio videlicet atque distinctio; utrunque igitur ubique conservat. Per divinam Providentiam multis modis conveniunt omnia: conditione, qualitate, specie, genere, ordine. [4] Hactenus que ita conveniunt non propterea prohibentur inter se esse discreta, sed que praterea sub forma quadam communi conveniunt (ceu quatuor elementa sub communi commixti[3] corporis forma), quonam modo etiam sunt discreta? Discriminantur et ista suo quodam pacto, si Dionysio hic et alibi credimus. [5] Quam Averrois sententiam secutus, in corpore mixto non solum quatuor virtutes, sed formas etiam quatuor servat elementorum, elementa siquidem neque vere perfecteque substantie sunt sicut mixta (his enim illa serviunt tanquam fini), neque simpliciter sunt accidentia, cum mixtam[4] substantiam primo intrinsecus necessario compleant[a]. [6] Igitur, tanquam media, et cum substantia conveniunt (quod substantiam per se conficiunt) et cum qualitate, quod quodammodo intenduntur atque remittuntur. Sunt igitur he quatuor forme sub una mixti forma per totum perfecte coniuncte simulque formali

[a] Averrois, *Media expositio in Aristotelis De generatione et corruptione*, Venetiis 1562 – 1574, ff. 86 ss.; *In quattuor libros De caelo Aristotelis paraphrasis*, Venetiis 1562 – 1574, ff. 227 – 228; Thomas Aquinas, *Summa Theol*. I q. 76 a 4 ad 4.

quadam proprietate distincte, et contra contrarietatis conditionem conciliate divinitus. [7] Preterea varii rerum gradus in universo, sicut colorum gradus inter album atque nigrum, multi per differentias tam exiguas deinceps dispositi sunt ut, preter id quod varii discernuntur, etiam propter exactissimum contextum videatur non contigui solum, sed etiam esse continui formamque unam preferant universi. [8] Propterea Dionysius absque divisione distantiaque ait hec esse contexta et absque confusione coniuncta. De graduum universi connexione mirabili in[5] *Theologia* latius pertractamus[a].

[1] vivificam *ante corr*. P| [2] totius I| [3] commixte I| [4] commistam I| [5] in *om*. I.

[**6**, 1] DIONYSIUS

{218, 18 – 219, 5} [2] Primo quidem dicendum est[1] quod pax divina ipsius per se pacis et universe particularisve pacis est auctor, et omnia contemperat invicem et commiscet unione quadam eorum invicem non confusa. Per quam, absque divisione distantiaque coniuncta, simul tamen integra in sua queque specie permanent per contrariorum admixtionem minime conturbata, neque quicquam obtundentia exacte[2] illius sinceritatis omnia invicem unientis. Unam igitur quandam simplicemque naturam unionis pacifice contemplemur, cuncta sibi ipsi et sibi ipsis et invicem copulantem et interim conservantem in complexu omnium inconfuso contemperata pariter et immixta. |**1120**|

[1] est *om*. I | [2] exacte summe I.

[**7**, 1] MARSILIUS

Quomodo divina pax coniungit sibi res, et rem secum ipsa resque rebus, item intellectus angelicos animasque similiter.

[2] Divina pax unire dicitur[1] tripliciter omnia: primo quidem sibi, quoniam dum singulis sua dona largitur singula sibi similia reddit, item quoniam ad se tanquam finem appetendum et imitandum cuncta convertit; secundo rem quamlibet secum ipsa, quia partes partibus et cunctas cum totius forma connectit; tertio res invicem rebus, ea videlicet ratione quam in capite superiore[b]

[a] Ficin., *Theol. Pl*. 4, 1, I, pp. 161 – 162.
[b] Ficin., *In Dion. Areop. DN* 11, 5, 2.

posuimus[2]. [3] Dicitur ferme similiter tribus modis angelicas mentes unire: nam lumine pariter et vigore quodam[3] his infuso facit ut intellectus angelicus seipsum animadvertat, in qua quidem agnitione sui quasi per circulum sibimet coniungitur; mox vero insitas sibi divinitus formas conspicit, per quas res omnes que possunt intelligi plane prospiciens cum rebus iam intellectis copulari videtur; copulatur subinde cum Deo secretisque divinis, non hac quidem intelligentia vel sui vel aliorum, sed iam formatione eiusmodi preparatus per unitatem suam suo tamen intellectu superiorem angelus Deo mirifice fruitur. [4] Multis sepe rationibus Platonico more probavimus ipsum per se primoque mobile animam esse, id est suapte natura mobiliter temporaliterque affici et agere semper ut anima, idque ad animales eius vires proprie pertinere, scilicet vegetalem, sensualem, imaginalem, rationalem; habere insuper intellectum quantum cum divinis mentibus convenit, aliquid quandoque immobiliter agentem atque consequentem. [5] Quatenus igitur ut anime hanc vitam ducunt, nihil unquam nisi mobiliter exequuntur pluribusque ad idem viribus simul suis utuntur; quod autem nonnunquam intermisso inferiorum virium usu non iam per multas formas rationesque et conceptiones distrahantur, sed intellectu formate uno simul immobilique actu contemplentur verum, ex unione divina per intellectum angelicum consequuntur[4]; [6] quod denique possint ipso Deo frui qui super primum intellectum extat, per unitatem habent divinitus ingenitam ab initio, ut sepe diximus[a], intellectu superiorem; habent et per amatoriam unionem illuminante, accendente, rapiente Deo. Id vero Deus iam efficit quando animus, etiam[5] ratione vacante, contulerit se prorsus ad mentem. [7] Denique per divinam pacem (id est vim unificam) universum habet tantam in cunctis partibus suis communionem ut communio[6] eiusmodi appellari possit tum unio per quam mundus est unus, ut Platonici tradunt non minus unus quam animal quodlibet unum[b], tum cognatio quasi membra sint animalis eiusdem, tum consensio et compassio, quasi affectio motusque cuiuslibet partis necessarie mundo deinceps resultet in omnes. Tanta denique unio est in mundo quantam fert ipsa natura, servata[7] interim ad unguem graduum articulorumque distinctione formali.

[1] unite dicatur I | [2] *an* exposuimus *corrigendum?* | [3] quadam I | [4] conservantur I | [5] et P | [6] communia I | [7] servat I.

[**8**, 1] DIONYSIUS

[a] Ficin., *In Dion. Areop. DN* arg. 6; 2, 1, 2; 7, 3, 4.
[b] Cf. Plato, *Tim*. 69 c 1.

XI

{219, 5 – 219, 13} [2] Per divinam pacem intellectus divini, sui ipsorum intelligentiis uniti, rebus quoque intellectis se coniungunt rursusque ad incognitum scandunt eorum que super mentem sunt contactum. Per divinam pacem anime multiformes rationes suas cogentes ad unamque puritatem intellectualem congregantes procedunt proprio sibi modo, via et ordine per immaterialem impartibilemque intelligentiam ad superiorem intelligentia unionem. [3] Per divinam pacem unus indissolubilisque contextus omnium iuxta divinam harmoniam suam existit, concentuque harmonico et integra consonantia consensioneque et cognatione mutua coaptatur, dum et sine confusione colligitur et absque divisione proculdubio continetur.

[**9**, 1] MARSILIUS

[2] Divine pacis unifica virtus adest omnibus, non mobilis ut possit mobilia stabilire, non multiplicata ut queat diversa conciliare, non mixta huic vel illi ut valeat hoc conflare cum illo, non mixta rursus ambobus si modo discretura[1] sit hoc ab illo, non divisa per varia ut possit que sunt seiuncta connectere, non cohibita intrinsecus usquam (alioquin complecti extrinsecus non valeret), nusquam rursus exclusa (alioquin intima minime devinciret). [3] Extrema vero conciliat ubique per media, incorporeum cum corpore per lumen virtutemque quasi lumini similem, idque efficit statim cum corpore tenuissimo, tenuissimum corpus cum crasso per medium, ceu ignem cum aqua per aerem, connectens primo quidem medium cum extremis (nempe aer illinc quidem est igneus, hinc rursus aqueus), deinde extrema per medium (nam aer velut igni cognatus calorem lumenque inde facile suscipit, deinceps aque sibi cognate eadem traditurus). Sed de eiusmodi rerum serie, ut diximus, in *Theologia* satis[a]. [4] Conciliat autem cuncta primo quidem unitatibus quoniam divina unitas, dum quodlibet facit particeps unitatis, cuncta sibi tanquam unitate similia conformare videtur; secundo identitatibus, dum efficit eadem specie vel genere vel conditione vel ordine quodam; tertio unionibus, ubi qualitates multas in unam cogit complexionis formam; quarto congregationibus, quatenus similitudine quadam vel necessitate cunctis inducta ad mutuum consortium undique convocat. [5] Impertit denique unitatis unionisque munus extremis etiam mundi determinationibus, id est materie prorsus informi potentieque passive. Sepe diximus ma |**1121**|teriam non esse essentie et essendi participem, quippe cum munus eiusmodi sit per formam[b]. Preterea, sicut potentia ad vivendum et intelligendum neque vita neque sapientia est, ita potentia ad essentiam et ad esse nec essentia est[2] nec esse. [6] Oportet tamen quecunque sunt potuisse prius existere; potentiam eiusmodi immunem essentie dicimus, veruntamen et[3] materia et potentia unitatis

[a] Ficin., *Theol. Pl.* 10, 2, II, p. 54 Marcel.
[b] Ficin., *In Dion. Areop. DN* 4, 92, 2 ss.

et unionis bonitatisque participes iudicantur[4]. Dicitur in uno omnia indicare vel quoniam ad unam formam per contextum omnia redigit, vel quia ex uno vel exemplari vel celo sequentium prebet inditia propter unionem universi mirabilem. [7] Denique divina unitas dicitur sibimet unita tum tota ad totam, quoniam quicquid ibi sumpseris[5] est ipsum totum, tum secundum se totam, quoniam formaliter per se ipsam, siquidem per unitatem ipsam ubique fit unio. [8] Perplacet hic exemplum Aquinatis Thome, ducis in theologia nostri: nempe linea etsi per totum continua est, non est tamen tota unita sibi toti, quia neque pars est unum cum parte neque pars est totum. Punctum vero dici potest unitum toti[6] totum, neque tamen id consequitur per se totum (nam per unitatem habet ut sit unitum); punctum atque unitas non est idem; si qua vero sit unitas in se eminenter existens, sicut Deus, per se totam formaliter sibimet unita censebitur.

[1] discretum I | [2] essentias I | [3] etiam I | [4] indicantur I | [5] suppresseris I | [6] tot I.

[**10**, 1] DIONYSIUS

{219, 14 – 24} [2] Perfecte pacis integritas, secundum simplicissimam sinceramque virtutis unifice presentiam, omnia penetrat uniens atque connectens per media cum extremis extrema per unam cognatam amicitiam coniugata, atque ultimis quoque universi determinationibus ut se fruatur indulgens omniaque unitatibus, identitatibus, unionibus, congregationibus cognata prorsus efficiens, [3] dum videlicet divina pax nulli divisioni perstat obnoxia et in uno omnia indicat, atque per omnia procedens nusquam a propria identitate discedit (pergit enim per omnia singulaque pro suo queque modo sui muneris participia reddit) et copia quidem pacifice fecunditatis exuberat et permanet interim per unitatis excessum tota ad totam ac per se totam sibimet excellenter unita.

[**11**, 1] MARSILIUS

Omnia pacem optant, etiam dum cupiunt esse secreta, et que moventur similiter in motu pacem querunt.

[2] Dum res appetunt in ipsa nature sue proprietate perseverare neque cum alienis temere commisceri atque confundi, pacem et ad se et ad alia cupiunt; sic enim et quiete secum habitant nec aliis iniuriam inferunt. Item, dum res naturaliter mobiles motus suos continuare conantur, pacem suam optant, id est tranquillam in natura actioneque sua perseverantiam. [3] Nam et que naturaliter mobilia sunt in eo ipso quod moveantur tanquam sua quadam pace quiescunt atque ita motu

contenta sunt, ut eterna statu, et que naturaliter motiva sunt pacem optatam habent hoc ipso quod movent, intellectus quidem puri ut alia moveant, interim ipsi non moti; [4] Anime vero ut ipse ex se ipsis mote corpora moveant; corporum vero nature, per se non vive neque sese moventes, naturaliter quasi[1] pacem suam appetunt ut a substantiis per se viventibus et ex se mobilibus moveantur. Nulla denique vel substantia vel substantie pars aut qualitas[2] est que unionem omnem perseverantiamque refugiat, alioquin salutem propriam fugitura.

[1] naturaliter: non aliter I | [2] pars autem qualitatis I.

[**12**, 1] DIONYSIUS

{219, 25 – 220, 21} [2] Interrogabit forte quispiam quonam pacto pacem cuncta desiderent, cum multa alteritate discretioneque gaudeant neque sponte quiescere velint. Atqui si alteritatem discretionemque qui sic obiicit suam cuiusque rei proprietatem dicit, quodve hanc nullum eorum que sunt id ipsum quod est existens unquam perire velit, ne nos quidem ad id refragabimur, sed id quoque esse pacis desiderium confirmabimus, [3] quippe cum omnia cupiant secum ipsis pacem unionemque habere atque in eo habitu permanere ut a se ipsis atque suis dimoveri decidereque non possint. Iam vero pax illa perfecta suam cuiusque meram custodit proprietatem, pacificis providentiis suis omnia seorsum a seditione confusioneque tam ad se ipsa[1] quam ad alia servans, cunctaque stabili et nusquam declinante potentia ad ipsorum pacem immobilitatemque stabiliens. [4] Quodsi quecunque moventur non quiescere quidem, sed suo semper motu moveri cupiunt, id rursus divine omnium pacis desiderium est, que quidem omnia in se ipsis servat[2] ne forte labantur, et omnium quecunque moventur proprietatem motricemque vitam ne a se ipsa dimoveatur decidatve custodit, quatenus que moventur secum ipsis pacem[3] servantia eodemque se modo semper habentia que sui sunt muneris peragunt. [5] At vero si alteritatem illam quispiam ruinam ab omni pace prorsus accipiat affir |**1122**| metque pacem non esse cunctis optabilem, potissimum hoc asserimus, nihil usquam esse quod ab omni prorsus unione ceciderit: quod enim penitus instabile infinitumque et nulla sede firmum indefinitumque fingitur, neque ipsum quidem per se quicquam est nec existit in aliquo.

[1] ipsa I | [2] servant I | [3] pacem *om*. P.

[**13**, 1] MARSILIUS

XI

Etiam qui iracundia vel concupiscentia efferuntur, ad hec pacis aviditate feruntur; veram pacem Christus attulit.

[2] Intestinum in nobis contra rationem bellum gerunt concupiscendi atque irascendi natura: concupiscibilis quidem oblectamenta corporea sequitur, irascibilis autem pro his consequendis sepius pro concupiscentia pugnat[a]. Ratio vero communiter intelligentiave reclamat, plurimum vero superant illa duo, et quo magis superant eo magis et nos servimus, et angimur[1]. [3] Plurimi igitur, pacis aviditate perturbationem eiusmodi bellumque sedare volentes, et iram explere vindicta et concupiscentiam oblectamentis demulcere conantur; eiusmodi vero pax et quies quam mundus pollicetur est falsa, dum perturbationes quotidie novas imprudentes rebus assidue volantibus sedare molimur. [4] Veram vero pacem prestat ille qui non quemadmodum mundus dat, sed quemadmodum celestis Pater pacem suam dat et relinquit nobis[b], inde pacem concordiamque accipientibus et intimam nobiscum per temperantiam, et externam cum hominibus per iustitiam atque charitatem, et cum angelis per imitationem angelice puritatis, et cum Deo tum per redemptionem sacrificio Christi factam, tum etiam per verum Dei cultum a Christo feliciter introductum.

[1] augimur I.

[**14**, 1] DIONYSIUS

{220, 21 – 221, 12} [2] Si quis autem obiiciat illos paci pacisque bonis adversari qui litibus et furoribus, mutationibusque et instabilitatibus delectantur, respondendum hos quoque exilibus quibusdam pacifici desiderii imaginibus occupari, dum affectibus multifariam agitantibus perturbantur, quos imperite sedare desiderant sperantque se habituros pacem expletione iugiter[1] effluentium, perturbantur vero semper, siquidem voluptates a quibus occupati sunt[2] minime consequuntur. [3] Quid autem de Christi clementia pacem profundente dicemus, per quam discimus[3] non ultra pugnare neque nobiscum neque invicem neque cum angelis, sed una cum ipsis potius divina pro viribus operamur iuxta Iesu providentiam, qui omnia in omnibus operatur pacemque conficit ineffabilem ab evo predestinatam nosque sibi in Spiritu reconciliat, ac per se et in se ipso Patri quoque conciliat[4]. De quibus sane mirabilibus donis in *Theologicis informationibus* satis a nobis est dictum, sacrorum eloquiorum inspiratione nobis testificante.

[a] Cf. Plato, *Phaedr*. 246 b – 248 c; *Rsp*. 4, 439 d ss.; *Tim*. 70 a.
[b] Cf. Gv. 14, 27.

XI

[1] iugitur I | [2] sunt *om.* P | [3] discimus *correxi (gr.* mavqwmen*):* dicimus IP | [4] *verba a* ac per se *usque ad* conciliat *om.* P.

[**15**, 1] MARSILIUS

Quid ipsa essentia, ipsa vita significent in Deo atque rebus; item de principiis et ideis gradibusque formarum.

[2] Dionysius Deum aliquando nominat ipsam essentiam sive ipsum esse, ipsam virtutem vel pacem vel pulchritudinem, ipsam vitam atque similia; aliquando vero horum ipsorum nominat auctorem. Vult autem communissima hec, que per modum abstractionis et simplicitatis excogitantur et pronuntiantur, ipsa esse entia prima tanquam principia sive elementa rerum compositarum intima atque formalia. [3] Nam entia omnia per ipsam essentiam formaliter sunt, atque nominantur pulchra per pulchritudinem, viva per vitam, ceteraque similiter; quando igitur Deus hec ipsa nominatur[1] que (ut dixi) sunt in rebus potissima quasi principia, declaratur ipse rerum omnium esse principium; quando rursus horum ipsorum auctor appellatur ostenditur, quandoquidem est super prima, supra modum omnia superare. [4] Due circa hec antiquorum Platonicorum fuerunt opiniones: primam quidem secuti sunt Plotinus atque Porphyrius[2], dicentem hec ipsa que per modum abstracte forme pronuntiantur ideas esse in mente divina ab ipso bono mentis patre progenitas[a]; [5] secundam vero secuti sunt Syrianus et Proculus, preter ideas fingentem communissima queque abstracta esse divina quedam principia rerum inter se per substantiam differentia gradatim sub Deo primo disposita, primam quidem essentiam rebus essendi principium, primam vitam vivendi, primum intellectum intelligendi, similiterque per multa[b]. [6] Quorum heresim in commentariis in Plotinum hac ratione refellimus: quod, postquam primam essentiam et vitam et mentem invicem separaveris et essentiam vite, vitam intellectui preposueris, necessarium erit[3] deinde intelligentiam (que tertie cause donum est) anteponere vite, que est secunde cause donum, iterumque munus[4] hoc anteponere essentie que est prime inter has cause munus. [7] Principiorum tamen natura solet exigere ut superior causa prestantiorem edat effectum; preterea vanum est plura ad hec principia fingere, cum et sufficiat et deceat unum. Nempe cum essentia prima omnes[5] sibi naturales perfectiones habeat, vita vero sit intimus motus vel actus essentie prime, intelligentia denique sit quedam vite reflexio in essentiam, meri |**1123**| to in ipsa essentie prime natura simul vita est et intelligentia prima. [8] Merito igitur

[a] Cf. Ficin., *In Dion. Areop. DN* 5, 13, 2 ss; Plotin., *Enn.* 5, 6, 6; 5, 4, 2, 45 ss.; 5, 5, 2.
[b] Procli *El. Theol.* 101 p. 90, 17 Dodds; 138 p. 122, 7 ss.; 161 p. 140, 14.

opinionem secundam reprobat Dionysius, secutus (ut mihi quidem videtur, nisi fallor) Peripateticorum quorundam sententiam[6] a Platonicis non abhorrentem. Profecto, sicut in numeris[7] sequentibus revera sunt numeri ubique priores et in sequentibus dimensionibus sunt precedentes, ut in profundo superficies, in superficie linea et triangulus in quadrangulo, ita forte visum est illis et in forma mixti esse quatuor elementorum formas et, quod aptius cum exemplis congruit, generalem formam in speciali, specialem in substantia singulari, ut corpoream naturam in animali, naturam animalem in homine, naturam humanam in Socrate vel Platone. [9] Differre vero putaverunt in hac formarum serie universaliorem formam atque priorem a forma minus universali sequente, non ita re ipsa ut due quedam ibi res existant (alioquin ad unam rem atque substantiam nunquam perveniretur), neque rursus sola apud nos cogitatione differre, sed naturaliter et ipsa ratione formali. [10] Denique, si de re minus universali natura universalior[8] neque falso neque ridicule[9] predicatur, probabile videtur ampliorem in angustiore sic inesse ut nec omnino duo sint quasi seorsum, nec sic[10] penitus unum. [11] Quamobrem Dionysius universaliores in rebus formas, utpote que re vera sint ibi, appellat entia principalia atque prima, virtutes bonitatesque provisorias, dona divina, effusiones beneficas ex Deo pendentes, que quidem omnia participata sint in rebus divinitus hec habentibus, ut ipsa essentia, ipsa vita imparticipabiliter quidem et per modum cause sit ipse Deus, participabiliter autem et per modum forme divinitus sint in singulis. [12] Subdit tres participationis[11] divine gradus: simplicissimum, ut ipsam vitam; universalem, ut universalem vitam; particularem, ut hanc vel aliquam vitam. Vult autem particularem vitam universali quidem oppositam esse, neutram vero ipsi simpliciter vite opponi ipsamque non modo simpliciorem, sed etiam priorem utrisque iudicat[12]. Nam in ipsa formali ratione[13] vite prima non necessario conditiones eiusmodi continentur, scilicet quod universaliter particulariterve se habeat vel quod sit huius generis aut speciei, vel illius, vel quod[14] sit particulare quiddam sub hac specie aut illa, [13] siquidem penes exactam intelligentiam prior est vita simpliciter quam talis vita vel talis. Videtur igitur Dionysius particularem vitam sub genere collocare, universalem vero vitam genus existimare; ipsam vero simpliciter vitam quasi extra genus transcendens aliquid cogitare similiterque de ceteris; Deum denique non modo tres dictos participationum gradus, sed etiam participantia facere, participantia inquam, et[15] pro modo suo et vel universali ratione vel particulari quadam conditione.

[1] nominantur I | [2] Porphyrius atque Plotinus *ante corr.* P | [3] erit: erit et I | [4] minus *ante corr.* P | [5] omnis I | [6] sentiam I | [7] universis I | [8] universaliore I | [9] ridiculo I |[10] sit I | [11] participationes I | [12] videt | [13] rationi P | [14] quidem I | [15] et *om.* P.

XI

{221, 13 – 223, 3} [2] Sed quoniam alias quoque me per epistolam interrogasti quidnam esse dicerem ipsum per se esse, ipsam per se vitam, ipsam per se sapientiam, dixistique te multum moveri quod aliquando Deum dixerim ipsam vitam, aliquando vite ipsius auctorem, operepretium existimavi, sancte vir Dei, ab hac quoque de nobis concepta dubitatione te solvere. [3] Ac primum quidem, ut que sepe iam diximus nunc etiam repetamus, non est inter se contrarium dicere Deum ipsam per se virtutem aut ipsam vitam atque eundem appellare ipsius vite vel pacis vel virtutis procreatorem: illa quidem ratione ex his que sunt (precipue vero ex illis que primo sunt) tanquam omnium causa nominatur; hac autem ut super omnia etiam que primo sunt modo quodam super essentiam eminens. [4] Queris inter hec quid appellem ipsum per se esse aut ipsam vitam, vel alia quotcunque absolute ac principaliter esse et[1] ex Deo primum existere ponimus. Id vero non est obliquum, sed rectum simplicemque interpretationem habet. [5] Non enim substantiam quandam divinam vel angelicam esse volumus ipsum esse velut causam ut sint que sunt omnia: solum nanque ut sint quecunque sunt itemque ut sit hoc ipsum per se esse, principium est essentiaque et causa illud quod essentiam supereminet; [6] neque rursus Deitatem aliam viventium omnium vivificam asserimus preter vitam illam plusquam divinam que et viventium omnium et ipsius vite sit auctor; atque (ut summatim dicam) non esse putamus principales illas et conditrices eorum que sunt essentias atque substantias, quas nonnulli rerum deos atque conditores sibi pro arbitrio fingentes predicare non dubitaverunt, quos, ut vere proprieque dixerim, neque ipsi noverunt (quippe qui non sunt), neque patres eorum[a]. [7] Sed ipsum esse et ipsam vitam ipsamque Deitatem asserimus principaliter quidem et divine et secundum causam unum illud principium causamque omnium super omnem principii et essentie rationem; participabiliter autem virtutes illas provisorias ex Deo imparticipabili procedentes, ipsam, inquam, ipsius essentie, vite, divinitatis traditionem, quorum dum omnia pro suo queque modo participia sunt, nimirum et entia et viventia et divina sunt atque dicuntur, ceteraque similiter. [8] Quamobrem Deus ipse bonus ipsorum quoque primorum auctor predicatur, deinde ipsorum universorum, subinde ipsorum particularium, post hec eorum que universaliter illa participant, postremo illorum etiam que particulari quadam conditione participant. |**1124**|

[1] et *om*. P.

[**17**, 1] MARSILIUS

[a] Cf. Dt. 32, 17.

XI

De ipsa bonitate atque deitate, quod neque hec sunt propria Dei nomina.

[2] Ne quis[1] forsan existimet se proprium principii nomen invenisse[2] cum vocat ipsam Deitatem ipsamque bonitatem, inquit neque[3] per hec ipsam Dei naturam exprimi, sed munera quedam deifica atque benefica rebus infusa divinitus; multo minus ipsa pulchritudo (que boni splendor est[a]) Dei nomen esse potest; denique subdit Deum in nulla essentia vel natura vel ordine esse posse, si modo horum omnium sit excellentissimus auctor iudicandus.

[1] ne quis: neque I | [2] mutius se I | [3] neque etiam P.

[**18**, 1] DIONYSIUS

{223, 4 – 223, 14} [2] Quid autem de his plura dicere me oportet, quandoquidem nonnulli ex divinis preceptoribus nostris ipsius quoque per se bonitatis deitatisque auctorem Deum dicunt qui supra bonitatem deitatemque existit, dicentes bonitatem ipsam atque deitatem esse beneficum deificumque donum ex Deo profectum, [3] ipsam quoque pulchritudinem appellant effusionem pulchritudinis effectricem que quidem et pulchritudinem ipsam efficiat et universalem pulchritudinem particularemque, universaliter quoque pulchra et pulchra particulariter, et quecunque alia eodem modo dicta sunt atque dicentur, [4] declarantia videlicet providentias atque bonitates rebus participatas ex imparticipabili Deo abundanti profusione procedentes[1] ac largiter emanantes, ut qui est omnium causa exactissima ratione sit super omnia, et quod super essentiam extat atque naturam quecunque in aliqua essentia naturaque[2] sunt penitus antecellat.

[1] precedentes I | [2] essentia naturaque: essentiarum nanque I.

[a] Cf. Plotin., *Enn*. 1, 6, 9, 1 ss.

XII
<XII>

[**1**, 1] MARSILIUS

De sanctitate, regno, dominatione, deitate.

[2] Plana sunt hic omnia: «sanctum sanctorum» appellat Deum Daniel[a], «regem regum» et «dominum dominantium» Apocalypsis[b]; item: «regnum tuum domine, regnum omnium seculorum» David[c]; atque idem: «dominus regnabit in eternum, et in seculum seculi»[d]; denique in Exodo: «Dominus regnabit in eternum et ultra»[e].

[**2**, 1] DIONYSIUS

{224, 1 – 225, 3} [2] Quoniam vero que de his dicenda erant finem (ut videtur) congruum acceperunt, laudare iam decet Deum infinitis nominibus preditum ut sanctum sanctorum, ut regem regum, ut regnantem eternum et in eternum et ultra, ut dominum dominorum Deumque deorum. Ac primo quidem dicendum quid ipsam sanctitatem esse putemus, quid regnum, quid dominationem, quid deitatem, quid rursus sacra eloquia sibi velint, dum hec nomina[1] geminant. [3] Sanctitas quidem est, ut secundum nostra loquamur, puritas quedam ab omni scelere libera itemque perfecta et prorsus incontaminata munditia; regnum vero est omnis termini ornatusque et iuris et ordinis distributio; dominatio autem non modo adversum deteriora eminentia quedam, sed omnis quoque honestorum atque bonorum perfecta possessio veraque et immutabilis firmitas. [4] Quapropter `kuriovth"` (id est dominatio) ab auctoritate et proprietate et imperio ducitur, `qeovth"` autem (id est deitas) est omnia prospiciens providentia perfecta providens bonitate, et circum omnia currens et continens, seque omnia replens, omnia denique supereminens que illius providentia perfruuntur.

[1] omnia P (gr. `diplasiasmw/§ tw§n ojnomavtwn`).

[a] Dn. 9, 24.
[b] Apc. 17, 14.
[c] Sal. 92, 2.
[d] Sal. 10, 37.
[e] Es. 15, 18.

XII

[**3**, 1] MARSILIUS

Quomodo propria sanctitatis, regni, dominationis, deitatis munera omnibus sunt infusa divinitus.

[2] Deus nominatur sanctitas, regnum, dominatio, deitas, non tam per modum forme quam cause, quia que sunt horum propria ubique divinitus fiunt atque servantur: per sanctitatem quidem inde pendentem res quelibet puritatem suam servare nituntur, et ad sinceritatem superiorum nonnulla contendunt superioribus hec ad se[1] benefice convertentibus; [3] per regnum divinitus datum rebus ordinata passim consonaque et iusta distributio conservatur; per dominationem potestas excellens bonorumque possessio firma; per deitatem (id est expressiorem imitationem Dei summi[2]) benefica[3] providentia in superioribus sive angelis sive celis sive hominibus ceterisque ad inferiora dirigitur. Sed munera hec in Deo quidem uniformia sunt, in ceteris multiformia fiunt.

[1] ad se: adesse I | [2] summa I | [3] beneficia I.

[**4**, 1] DIONYSIUS

{225, 4 – 13} [2] Hec igitur in causa omnibus eminente absolute laudanda sunt appellandumque illam supereminentem sanctitatem dominationemque, regnumque precellens et sim |**1125**| plicissimam Deitatem. [3] Ex ipsa enim in uno simulque exorta est et distributa omnis absolutio mera totius sincere munditie, item omnis rerum ordo ornatusque distinctus inconcinnitatem et inequalitatem incongruentiamque eliminans et ad ordinatissimam identitatem rectitudinemque gestiens, et que participationem illius promeruerunt circum agens; [4] rursus omnis pulchrorum bonorumve omnium perfecta possessio, omnis denique divina providentia prospiciens et continens que providentur, se ipsam (ut divinitate dignum est) ad eos exhibens qui convertuntur divinitate formandos.

[**5**, 1] MARSILIUS

Qua ratione Deus appelletur sanctus sanctorum, rex[1] regum, dominus dominantium, Deus deorum.

[2] Ubi quatuor illa geminantur in Deo (scilicet «sanctus sanctorum», «rex regum»[2], «dominus dominantium», «Deus Deorum»), profecto significatur idcirco Deum dici sanctum

quoniam auctor sit sanctorum propriaque[3] ipse sit causa per quam sancta ubique sint sancta, per quam regnantia regnent, dominantia[4] dominentur, Deum expressius imitantia Deum ipsum pre se ferant, inferioribus benigne provideant. [3] Inter hec animadverte: quemadmodum sancta divinaque antecellunt que neque sancta sunt neque divina, ita sanctitatem deitatemque[5] (id est divinitatem) sanctis divinisque eminere; ita denique Deum ipsum, qui per sanctitatem divinitatemque infusam effector est sanctorum atque divinorum, quorundam quasi deorum, sanctitatem ipsam et deitatem quamlibet a nobis excogitatam incredibiliter superare. [4] Animadverte rursum reges Deosque nominari primos in quolibet angelorum ordine gradus quoniam instar Dei beneficam erga sequentes et ad omnia providentiam agunt donumque divinum, penes Deum quidem uniforme, sed penes inferiores angelos multiforme iam evadens futurumque inde difforme, priores ipsi colligunt ad unitatem suam atque divinam.

[1] rerum I | [2] regnum I | [3] propria P | [4] regnantia P | [5] deitatemque: deitatem P.

[**6**, 1] DIONYSIUS

{225, 14 – 226, 5} [2] Quoniam vero Deus ille omnium procreator eminenter omnium plenus est per unum eminentem cunctis excessum, «sanctus sanctorum» predicatur et reliqua per exuberantissimam causam eminentiamque supremam. Ac si dicamus: quantum ea que talia sunt (scilicet sancta, divina, dominantia, regnantia) antecellunt illa que non sunt talia itemque participationes ipse participantia vincunt, tantum que sunt omnia et superantur ab illo qui omnia entia supereminet atque participantium participationumque omnium est imparticipabilis auctor. [3] Sanctos autem et reges et dominos atque Deos sacre littere nominant gradus eos qui in singulis ordinibus principaliores existunt, per quos deinde sequentes divina percipientes munera traditionis illorum simplicitatem iuxta suas multiplicant differentias, quorum varietatem illi supremi provide atque divine ad suam colligunt unitatem.

XIII
<XIII>

[**1**, 1] MARSILIUS

Quomodo Deus dicitur perfectus.

[2] Deus dicitur perfectum ipsum atque unum: primo quidem, quoniam omnes omnium perfectiones et innumerabiles insuper habet habetque in uno, scilicet in uno presenti (neque enim ibi est prius aliquid atque posterius), in uno insuper sui ipsius (non enim in se habet aliud atque aliud, sed uno individuo scilicet se toto penitus omnia possidet); sic ergo perfectum est ibi non extrinsecus accidens sed ipsa substantia, non per aliquam sui partem sed per totum, non ex alio sed ex se ipso simulque totum. [3] Secundo vero, quia per omnia innumerabilibus bonis exuberat; materias et naturas per se informes nec dum finitas ipse Deus formando definit; infinitatem generationis et temporis evo superat atque determinat, comprehendit omnia non comprehensus, penetrat omnia nullo prohibitus, plura elargiri potest quam accipi possint. [4] Tertio, quoniam nec minui nec augeri neque aliter permutari potest, gradibusque perfectionis infinitis exuberans suis queque perfectionibus ubique replet atque definit.

[**2**, 1] DIONYSIUS

{226, 6 – 227, 5} [2] Hec de his dicta sufficiant. Reliquum est, si videtur, ut ad illud tractandum quod est validissimum accedamus. Iam vero Theologia de illo omnium principio omnia et simul omnia[1] predicat, ipsumque ut perfectum celebrat atque unum: [3] perfectum quidem non modo ut in se ipso perfectum et per se ipsum ex se ipso uniformiter uniceque ab omnibus segregatum totumque per totum absolutissimum, verum etiam tanquam plusquam perfectum, ex eo quod omnia superat omnemque definit infinitatem ac super omnem expanditur finem, a nullo capitur vel comprehenditur sed pertingit ad omnia simul atque super omnia indeficientibus actionibus atque donis. [4] Dicitur quoque perfectum tanquam nullum suscipiens incrementum semperque perfectum atque ut nesciens decrementum, quippe cum in se ipso anticipet omnia prorsus exuberans per unam indesinentem eandemque et superplenam largitionem diminutionis expertem, per quam perfecta omnia perficit ac perfectione propria complet. |**1126**|

XIII

[1] omnia *om*. I.

[**3**, 1] MARSILIUS

Quare Deus dicatur unum et quare ipsum unum sit principium universi.

[2] Quibus rationibus Deus dicatur unum, ipsumque unum omnium sit principium in *Theologia*, Plotino, *Parmenide* satis diximus [a]; Dionysius quoque hic planissime loquitur seque hic potissimum esse Platonicum profitetur. Deus ergo dicitur ipsum unum quoniam quantuncunque diversa et inter se opposita in una sui forma complectitur[1], sicut lux radios una quam plurimos, sicut centrum capita linearum[b]. Unitas enim prima ita penes se, imo et magis multitudinem sibi devincit quam[2] unitatem disperdat ultima multitudo. [3] Ipsum vero unum omnium esse principium confirmatur ex eo quod unum cuncta participant, etiam que sunt discreta, itaque multo magis que continua, maxime que sunt incorporea; item quod omnia unitate servantur, veruntamen super unitatem que est vel pars[3] aliqua multitudinis vel que quomodolibet in multis aut ex multis existit esse oportet ipsum per se et in se simpliciter unum, quod quidem tanquam principium omnia passim multa unitate determinat; rursus quoniam multitudo quidem absque uno esse nequit, unum autem absque multitudine potest; [4] preterea quoniam omnia mundana quantumlibet varia uno quodam totius ordine congruunt, igitur una quadam forma communi. Sed quoniam unum hoc nec existit ex se (cum neque sit in se ipso), neque ab opposita multitudine proficiscitur, nec ab uno quovis multorum (alioquin non foret commune cunctis), merito ab ipso simpliciter uno quod extra et supra multitudinem est dependet, [5] in cuius quidem unius natura per modum intelligentie sue expressa est non solum unitas universalis forme mundane, sed unitas etiam speciei cuiuslibet necessarie mundo (alioquin mundanus ordo Deo[4] foret incertus); denique, quoniam unum omnibus inest quasi omnium elementum, quo sublato nec pars aliqua est aliquid neque totum; est autem intima rebus unitas elementum quoniam externa unitas est efficiens atque finis.

[1] complectatur I | [2] quia I | [3] par P | [4] discendo I.

[**4**, 1] DIONYSIUS

[a] Ficin., *Theol. Pl*. 2, 1, t. I pp. 73 ss. Marcel.
[b] Cf. Plotin., *Enn*. 1, 7, 1, 23 ss.; 6, 4, 7, 39 – 42; 5, 1, 11, 10 ss.

XIII

{227, 6 – 228, 7} [2] Dicitur autem Deus unum quoniam est unice cuncta per singularis unitatis excessum omniumque causa est nusquam interim a propria unitate discedens. Nihil enim est in rebus unius expers, sed quemadmodum numerus omnis unitatis est particeps (nam binarius dicitur unus, unus quoque denarius, et[1] dimidium unum et tertium, et decimum unum), sic omnia omniumque partes participationem unius habent, atque ex eo quod unum extat sunt omnia. [3] Ipsum vero unum quod omnium causa iudicatur non est aliquid e pluribus unum, sed ante omne unum omnemque multitudinem, quod et quodlibet unum multitudinemque definit. Nulla enim multitudo est que non particeps sit unius, sed id quidem quod secundum partes est plura, est toto unum; quod plura est accidentibus, unum est subiecto; quod plura numero aut viribus, est unum specie; quod speciebus plura, unum genere; quod multa processibus, unum est principio. [4] Denique nusquam existit quicquam omnino unius expers, quippe cum ipsum unum natura sua penitus unica omnia atque tota etiam inter[2] se opposita singulariter ante comprehendat. Preterea absque uno quidem multitudo non est, erit autem sublata multitudine unum, quemadmodum et unitas ante omnem numerum multiplicatum extat. [5] Ac si omnibus omnia coniuncta quis supponat, erunt omnia toto unum. Animadvertendum id interea: que unita dicuntur, certe secundum uniuscuiusque speciem[3] prius excogitata unita censeri; preterea unum elementi rationem habet ad omnia. Idcirco, si sustuleris unum, neque forma totius erit neque pars ulla, neque quicquam erit in rebus: unum nanque omnia in se ipso uniformiter anticipat atque comprehendit.

[1] et in P | [2] in *ante corr*. P | [3] speciem *om*. I.

[**5**, 1] MARSILIUS

Unitas divine nature intus habet ut unum omnia et unice cuncta facit.

[2] Cum omnis ordo rerum ad unam causam referatur, merito prima causa unius nomine nominatur, presertim quia unitas simplicitatem significat. Causa vero omnis quo simplicior eo prior, atque converso; natura divina cum propter absolutissimum infinitumqe actum sibi proprium nullo modo multiplicabilis sit, adeo maxime unum unificumque est ut, quotcunque sibi tribuantur, sub una sibi vindicet forma. [3] Idcirco, etsi Pater ibi Filiusque et Spiritus nominetur, non tamen naturalis ibi[1] forma minus est una; idee quoque rerum ibi forma sunt eadem, unice quoque illinc omnia pendent (non enim distincta sunt extrinsecus opera Trinitatis: sicut enim ex natura divina, sic ex qualibet illic persona cuncta pariter fiunt et perficiuntur atque servantur). [4] Denique, si quo nomine Deitas designanda est, probabiliter ipsius unius[2] nomine designatur, siquidem per unitatem

singula sunt et perficiuntur atque servantur: sunt – inquam – quia res quelibet, sive sit simplex omnino, ipsa[3] consistit singularitate nature sibimet consentiens a ceteris segregata, sive sit composita, partium unione conficitur; perficiuntur quoque quia unione quadam proprietatis et qualitatis sue[4] redditur res quelibet ubique perfecta; conservantur denique unione quadam ad causam atque locum et similia[5] queque.

[1] ibi *correxi*: sibi IP | [2] unus I | [2] idsa I | [3] sive I | [4] simillima I.

[**6**, 1] DIONYSIUS

{228, 7 – 16} [2] Hac igitur ratione Theologia totam ipsam Deitatem omnis principem deitatis tanquam omnium causam[1] unius appellatione concelebrat[2]. Unus itaque Deus et Pater, et unus Dominus Iesus Christus, et unus atque idem Spiritus propter excellens totius divine unitatis individuum, in qua quidem omnia unice collecta sunt excellenterque unita |**1127**| et superessentialiter ante comprehensa. [3] Quapropter et omnia ad ipsam iuste et unice admodum referuntur atque rediguntur, a qua, et ex qua[3], et per quam et in qua et ad quam omnia sunt et constituta sunt, et permanent atque continentur, et replentur atque convertuntur. Nihil denique in rebus invenies quod non ipso uno, secundum quod Deitas omnis[4] superessentialiter nominatur, et sit hoc ipsum quod est et perficiatur atque servetur.

[1] causa P | [2] ideo celebrat I | [3] aqua I | [4] ominis I.

[**7**, 1] MARSILIUS

Unum ente superius creat unum in ente atque ens unitate definit et servat.

[2] Probavimus in commentariis in *Parmenidem* ipsum simpliciter unum quod et omnium est principium nec esse unum aliquid, scilicet unum vivens, vel unum intellectuale, vel unum intelligibile, vel unum ens (alioquin determinatum iam foret et multiplex), rursus nec habere aliquam sibi oppositam multitudinem (alioquin sub ordine quodam contineretur neque faceret multitudinem: oppositum enim non facit oppositum); [3] esse igitur super quodlibet unum ac super quamlibet multitudinem unicuivis oppositam, item super oppositiones omnes, scilicet super finitum et infinitum, super partes atque totum, super statum atque motum, non quidem intrinsecus, sed extrinsecus omnia terminans atque ipsum ens unitate definiens. [4] Probavimus etiam quod et hic

tangitur, unum esse in ente quodlibet et universo atque primo, aliamque unitatis, aliam[1] essentie rationem esse; ideoque unum quod est in ente esse cum quodam alieno permixtum, esse cum multitudine quadam et quodammodo particeps multitudinis, atque idcirco super hoc extare ipsum simpliciter unum omnis eiusmodi unitatis, vel unionis, vel multitudinis auctorem, [5] quod quidem tanquam ipsum bonum est super essentiam universam boni naturaliter avidam; numerus autem iam est essentie particeps, similiterque unum quod est in numero simul cum ipso fit essentie compos.

[1] alia I.

[**8**, 1] DIONYSIUS

{228, 17 – 229, 5} [2] Operepretium est nos quoque, a multis ad unum divine unitatis virtute conversos, totam unamque Deitatem unice collaudare, ipsum videlicet unum omnium causam quod quidem ante omne unum omnemque multitudinem et partem atque totum, et terminum et indeterminationem, et finem atque infinitatem extat; [3] quod rursus omnia entia et ipsum esse definit; quod item omnium atque totorum[1] omnium simul et ante omnia et super omnia unice causa est; quod preterea super ipsum unum ens existit ipsumque unum ens definit, siquidem hoc ipsum ens[2] unum quod est in entibus connumerabile est vel numerale, numerus autem est essentie particeps. Ipsum vero superessentiale unum et hoc quod dicitur ens unum et numerum omnem terminat, ipsumque est et unius[3] et numeri omnisque entis principium et causa, et numerus atque ordo.

[1] totorum et I | [2] ens *om.* P | [3] unus I.

[**9**, 1] MARSILIUS

De unitate et Trinitate divina.

[2] Quando Deus unitas vel Trinitas appellatur, omnem mathematicam vel naturalem vel quomodolibet essentialem et intellectu quolibet excogitabilem unitatem vel numerum procul expelle; unum intellige simplicissimum; trinum intellige servata prorsus unitate nature seipsum in se propagantem, personis inter se sola originis relatione distinctis, qua ratione videlicet existit a Patre Filius, existit Spiritus ab utroque.

XIII

[**10**, 1] DIONYSIUS[1]

{229, 6 – 14} [2] Quamobrem ipsa super omnia Deitas que quidem ut unitas et ut Trinitas celebratur nec unitas nec Trinitas est a nobis vel ab ullo cognita, verum ut ipsum unione superius unum fecunditatemque[2] deificam revera laudemus, profecto Trinitatis unitatisque appellatione divina Deitatem ipsam que est super omne nomen cognominamus atque in ipsis entibus superessentialem celebrare solemus; [3] nulla vero monas, nulla Trinitas, nullus numerus, nulla unitas vel fecunditas vel aliud quicquam existentium, vel alicui existentium cognobile arcanum illud aperit quod super omnem rationem intellectumque existit, arcanum – inquam – superdeitatis ipsius omnia superessentialiter excedentis. Iam vero neque nomen est ipsius ullum, neque sermo vel ratio, sed in ipso potius inaccessibili supereminet.

[1] DIONYSIUS *om.* I | [2] fecunditatem P.

[**11**, 1] MARSILIUS

Bonum inter divina nomina pre ceteris venerandum; negationes circa Deum tutiores sunt quam affirmationes.

[2] Cum appetere aliquid nihil aliud sit quam inclinari ad illud atque converti, non iniuria dum omnia bonum appetunt ipsum venerari videntur, inclinata videlicet ad illud suppliciterque conversa; quamobrem inter omnia Dei nomina bonum dicunt esse maxime venerandum, presertim quia bonum finis est omnium, finis autem omnes movet causas, ipse interim prorsus immobilis tanquam causa causarum. [3] Preterea, cum omnia et participia boni sint et per appetitum naturalem convertantur ad ipsum, constat Deum principium omnium hoc nomine precipue nominandum: bonum denique non solum in primis venerandum est, sed etiam pre ceteris admirandum; nempe quam potenter adtrahit omnia ut non appetere nequeant, tam suaviter allicit adeo videlicet libenter appetentia ut neque etiam velint posse nolle bonum. [4] Hoc ipsum tamen, quod mente conceptum pronuntiamus bonum, non tam proprium ipsius Dei nomen est quam divini muneris cognomentum; malunt ergo theologi in contemplatione divina negationibus quam affirmationibus uti, quod in *Parmenide* Plato noster in primis observat[a], siquidem mentes Deum ipsum concipere et affirmare non possunt. [5] Negationes profecto, quibus negamus Deum non esse aliquid eorum que ratione intelligentiaque describuntur, animum primo quidem a conceptibus suis aut rebus sibi propinquis

[a] Plato, *Parm.* 137 c – 142 b.

simili |**1128**| busve seiungunt, quod in primis conandum Plato in epistola ad Dionysium regem iubet[a], deinde gradatim per contemplationes angelicas provehunt; quibus insuper de Deo negatis (neque enim meditationibus ullis angelicis definitur) ad gradum quendam excelsiorem elevant ubi Deus tandem menti ipsum ardenter amanti miro quodam splendore coruscat.

[**12**, 1] DIONYSIUS

{229, 15 – 230, 5} [2] Sed neque bonitatis quidem ipsius nomen illi quasi congruum adhibemus, verum desiderio quodam intelligendi aliquid et dicendi de ineffabili illa natura nomen illud (scilicet bonum) nominum omnium maxime venerandum precipue dedicamus. In quo quidem a theologis minime dissentimus, ab ipsa tamen rerum veritate deficimus. [3] Quamobrem ipsi quoque ascensum illum qui per negationes efficitur pretulerunt, utpote qui animam a rebus sibi cognatis avertat ac per divinas omnes perducat intelligentias a quibus longe secretum est quod super omne nomen et sermonem cognitionemque existit; in extremo denique universorum ipsi quantum et nobis illi coniungi fas est coniungat.

[**13**, 1] <DIONYSIUS>[1]

Summa Dionysii reverentia erga divina, singularis quoque modestia, charitas ardens, integerrima fides.

{230, 6 – 231, 8} [2] Has itaque nos intelligibiles appellationes Dei colligentes pro viribus exposuimus non solum summa illarum[2] dignitate inferiores (id enim vere angeli quoque confiterentur), neque solum angelicis laudibus impares (siquidem et summi[3] apud nos theologi ab extremis angelis superantur), neque solum theologis ipsis aut ipsorum sectatoribus vel auditoribus inferiores fuimus, verum ipsis quoque ordinis nostri consortibus inequales. [3] Quamobrem si recte dicta sunt a nobis proque nostro ordine revera sensum explicandorum attigimus nominum divinorum, ipsi bonorum omnium auctori tanta res accepta referatur qui nobis primo quidem ut diceremus, deinde ut et bene diceremus benigne concessit. Preterea si quid eorum que tantundem valent omisimus, illud quoque eisdem rationibus atque disciplinis supplere vos oportebit. [4] At vero si hec vel minus recte aut minus sufficienter se habent, et ab ipsa veritate vel omnino vel ex parte defecimus[4], erit profecto humanitatis tue corrigere non sponte ignorantem rationesque tradere discere cupienti, opemque ferre non satis per se valenti et curare hominem egrotare nolentem, et alia

[a] Plato, *Epl.* 2, 313 a ss.

quidem ex te ipso inventa, alia vero ab aliis percepta, cuncta denique ex ipso bono suscepta, in nos quoque transfundere. [5] Nec te pigeat, obsecro, amicum afficere beneficio: cernis enim quemadmodum nos quoque nihil ex traditis nobis rationibus sacris intra nos ipsos continuerimus, sed illas nullo modo contaminatas tam vobis quam ceteris sacris hominibus tradiderimus; trademus quoque quantum et nos dicere sufficiemus et idonei fuerint auditores, nusquam traditiones maiorum contaminantes, nisi forte ad intelligentiam explicationemque ipsorum infirmiores erimus. [6] Sed hec tandem, ut Deo placet, ita prorsus se habeant atque dicantur; hic vero sit intelligibilium appellationum Dei pro instituto modoque nostro finis. Deinceps autem ad *Significativam theologiam*, Deo duce, me conferam.

[1] DIONYSIUS *addidi: om.* IP | [2] illorum I | [3] summa I | [4] deficimus I.